مدارس وجامعات کے اساتذہ اور طلبا
کے لیے منفرد اسلوب میں پہلی کاوش



تفہیمِ اصول الشاشی

مدارس وکالجز کے اساتذہ، طلبا کے لیے اصول الشاشی سوالاً جواباً
بہترین حل، نصوص کی مکمل تخریج اور راجح ومرجوح مسلک کی نشاندہی

فضیلۃ الشیخ
ابو نعمان بشیر احمد

مکتبہ اسلامیہ

مدارس و جامعات کے اساتذہ اور طلبا
کے لیے منفرد اسلوب میں پہلی کاوش

تَفْہِیم
اُصُولُ الشَّاشِی

مدارس و کالجز کے اساتذہ، طلبا کے لیے اصول الشاشی سوالاً جواباً
بہترین حل، نصوص کی مکمل تخریج اور راجح و مرجوح مسلک کی نشاندہی

فضیلۃ الشیخ
ابو نعمان بشیر احمد

مکتبہ اسلامیہ

نام کتاب - - - - - - - - - - - - - تفہیم اصُول الشّاشِیْ

ناشر - - - - - - - - - - - - - - - - محمد سرور عاصم

اشاعت اول - - - - - - - - - - - - اپریل 2012ء

ملنے کا پتا

مکتبہ اسلامیہ

بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان فون: 042, 37244973, 37232369

بیسمنٹ سمٹ بینک بالمقابل شیل پٹرول پمپ کوتوالی روڈ، فیصل آباد۔ پاکستان فون: 041-2631204, 2034256

E-mail:maktabaislamiapk@gmail.com

فہرست

- عرض ناشر ---------- 7
- اصول فقہ کے مبادیات ---------- 11
- احکام شریعت کے مأخذ ---------- 12
- اُصول فقہ کے قواعد ---------- 18
- چند فقہی اصول ---------- 24
- تدوین اصول فقہ ---------- 27
- حالات زندگی صاحب اصول شاشی ---------- 30
- اصول شاشی ---------- 31
- مطلق اور مقید کی بحث ---------- 47
- مشترک ومؤول کی بحث ---------- 57
- حقیقت اور مجاز کی بحث ---------- 61
- استعارۃ کی بحث ---------- 69
- صریح وکنایہ کی بحث ---------- 73
- متقابلات کی بحث ---------- 78
- الفاظ کے حقیقی معانی کو ترک کرنے کی بحث ---------- 89
- متعلقات نصوص کی بحث ---------- 96
- امر کی بحث ---------- 103
- امر بالفعل کی بحث ---------- 107
- امر کی بحث حسن کے اعتبار سے ---------- 114
- ادائیگی کے اعتبار سے مأمور بہ کی اقسام کی بحث ---------- 116

- نہی کی بحث ---------- 124
- معرفتِ نصوص کی بحث ---------- 130
- حروف کے معانی کی بحث ---------- 138
- فاء کی بحث ---------- 143
- ثُمَّ کی بحث ---------- 148
- حرف "بَلْ" کی بحث ---------- 150
- حرف "لٰکِنْ" کی بحث ---------- 152
- حرف أَوْ کی بحث ---------- 154
- حرف حتّٰی کی بحث ---------- 159
- حرف الٰی کی بحث ---------- 162
- کلمہ "علٰی" کی بحث ---------- 166
- حرف "فِی" کی بحث ---------- 169
- حرف باء کی بحث ---------- 173
- بیان کے طریقوں کی بحث ---------- 175
- بیان تفسیر کی بحث ---------- 177
- بیان تغییر کی بحث ---------- 178
- **فصل**: بیان ضرورت ---------- 185
- **فصل**: بیان حال ---------- 187
- **فصل**: بیان عطف ---------- 190
- **فصل**: بیان تبدیل ---------- 192
- **البحث الثاني**: سُنت رسول ﷺ ---------- 194
- **البحث الثالث**: اجماع ---------- 206
- **فصل**: عدم القائل بالفصل ---------- 211

فصل -- 215

البحث الرابع: قیاس ---------------------------------- 222

فصل: قیاس شرعی ------------------------------------ 233

فصل: قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات -------------------- 240

فصل: حکم کا علت اور سبب کے ساتھ تعلق ---------------------- 249

فصل: احکام شرعیہ کا اپنے اسباب کے ساتھ تعلق ----------------- 255

علت پر حکم مرتب ہونے کے موانع ------------------------------ 260

فصل: شرعی اصطلاحات --------------------------------- 263

فصل: عزیمت ورخصت ---------------------------------- 266

فصل: بغیر دلیل کے استدلال ------------------------------- 268

زیر ملکیت :

قاری محمد مصطفیٰ راسخ

0346-442200 5

محمد حسن

عرض ناشر

الحمد لله رب العلمين والصلوٰة والسلام على رسوله الأمين،
أما بعد:

عہد نبوت میں فقہ یا اصول فقہ کی تدوین وترتیب کی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ صاحبِ شریعت خود موجود تھے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو احکام بذریعہ وحی نازل ہوتے نبی کریم ﷺ انہیں لوگوں تک پہنچا دیتے، علاوہ ازیں پیش آمدہ مسائل کے حل کے لیے لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہو جاتے تھے۔

عہد صحابہ میں بھی تعبیر وتشریح اور تفہیم وتفسیر کے اصول مرتب کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی پرورش وتربیت خالص عربی ماحول میں ہوئی تھی اور وہ فصاحت وبلاغت میں مہارت بھی رکھتے تھے، لہٰذا انہیں واجب، مستحب، حرام، مکروہ، عام و خاص اور مطلق ومقید وغیرہ کو ان کی حیثیت کے مطابق سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی تھی۔

مشہور روایت کے مطابق سب سے پہلے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۰۴ھ) نے اصول فقہ پر کتاب مدون کی جو ''الرسالہ'' کے نام سے چار دانگ عالم میں معروف ومقبول اور متد اول ہے، جس میں انہوں نے کتاب وسنت کی نصوص، ناسخ ومنسوخ، خبر واحد، اجماع، استحسان، قیاس اور اجتہاد جیسے موضوعات پر بصیرت افروز بحث کی ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کئی علمائے اصول نے اس فن میں کتابیں تحریر کی ہیں، جن میں چند ایک درج ذیل ہیں:

① المستصفیٰ فی علم الاصول از ابو حامد محمد بن محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ)
② المحصول فی الاصول از محمد بن عمر فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ)
③ الاحکام فی اصول الأحکام از سیف الدین علی بن علی بن محمد آمدی (متوفی ۶۳۱ھ)

④ الموافقات فی اصول الشریعۃ از ابو اسحاق ابراہیم شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ)

⑤ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول از ابو عبداللہ محمد بن علی بن محمد شوکانی (متوفی ۱۲۵۰ھ)

زیر نظر کتاب اصول الشاشی بھی اسی موضوع سے متعلق ہے جو اس لحاظ سے بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ عرصہ دراز سے وفاق المدارس اور کئی جامعات کے نصاب میں شامل ہے، جسے اب مکتبہ اسلامیہ افادۂ عام اور اساتذہ و طلبا کی مشکلات کے پیش نظر آسان فہم انداز میں ہدیۂ قارئین کر رہا ہے۔

ہم فضیلۃ الشیخ ابو نعمان بشیر احمد حفظہ اللہ کے انتہائی ممنون ہیں جنہوں نے نہ صرف سلیس، رواں اور شستہ ترجمہ کیا بلکہ سوال جواب کا مؤثر اور اچھوتا طرزِ اسلوب اختیار کر کے کتاب کی تفہیم کو یقینی بنا دیا ہے، نیز روایات کی تخریج اور راجح مرجوح کی نشاندہی اس پر طرّہ ہے۔

معزز قارئین! ہمیشہ کی طرح مکتبہ اسلامیہ کی یہ کوشش رہی ہے کہ کتاب ظاہری و باطنی خوبیوں سے متصف ہو، اور اس سلسلے میں برادرم حافظ محمد عباد حفظہ اللہ خصوصی شکریے کے مستحق ہیں، جن کی نگرانی میں اس طرح کے اہم اور مشکل امور پایۂ تکمیل تک پہنچ رہے ہیں۔

جزاهما الله خيرًا

اللہ تعالیٰ ہماری تمام کاوشیں قبول فرمائے اور انہیں ہمارے لیے ذریعہ نجات بنائے۔

(آمین)

محمد سرور عاصم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّی عَلٰی رُسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ اَمَّا بَعْدُ:

اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس میں انسان کی کامیاب زندگی کے تمام پہلوؤں کو بہترین اسلوب میں بیان کیا گیا ہے۔ چونکہ اسلامی قوانین زندگی کو اس ذات نے مرتب کیا ہے جس نے انسان کو تخلیق کیا ہے اور جس کے سامنے ماضی و مستقبل یکساں ہے، اس لیے اس کے مرتب کردہ قانونِ زندگی ہر زمان ومکان اور ہر انسان کی کامیابی کی ضمانت ہیں۔

مرورِ زمانہ کے تغیرات کو اسلامی قوانین کے تناظر میں دیکھنے اور سمجھنے کے لیے علمائے امت نے کئی علوم وفنون مرتب کیے ہیں جن میں سے ایک اصول فقہ بھی ہے۔ یہ ایک ایسا فن ہے جس کے اصول وقواعد کی روشنی میں نئے پیش آمدہ مسائل کا شرعی حل معلوم کیا جاتا ہے۔

اصول فقہ کے فن پر کئی کتب منظر عام پر آ چکی ہیں جن میں ایک معروف کتاب ''اصول الشاشی'' ہے جو عرصہ دراز سے وفاق المدارس اور دیگر دینی مدارس میں شاملِ نصاب ہے۔ چونکہ یہ کتاب انتہائی اختصار و جامعیت پر مشتمل ہے اس لیے اس کے حل کے لیے بہت سی شروحات بھی لکھی گئی ہیں جو کتاب کا بہترین حل کرتی ہیں۔

بندۂ خاکسار کو کئی دفعہ یہ کتاب پڑھانے کا موقع ملا اور تدریسی تجربات سے معلوم ہوا کہ ایسی اصولی وفنی کتب کو حل کرنے کے ساتھ ساتھ اصول کو ضبط کرنا بھی ضروری ہے اور عصرِ حاضر کے طلباءِ کرام میں یہ چیز کافی حد تک مفقود ہے تو اس کا آسان حل یہ سامنے آیا کہ اس کتاب کو سوال و جواب کی صورت میں طلبا پر پیش کیا جائے تاکہ قوانین زبانی یاد کرنا آسان ہو جائیں۔ اس چیز کو مدنظر رکھتے ہوئے میں ہمیشہ سبق کے اختتام پر طلبا کو سوال و جواب کی صورت میں لکھوا دیا کرتا تھا، جس کے نتائج بہت اچھے ظاہر ہوئے اور طلباءِ کرام نے مطالبہ کیا کہ اسے کتابی شکل میں شائع کیا جائے تاکہ ہر سال لکھوانے کی مشقت سے بھی بچا جائے اور دیگر احباب بھی فائدہ حاصل کر سکیں۔ اس مشورے کو مفید سمجھتے ہوئے طلبا کو لکھوائے ہوئے

سوال و جواب کی دوبارہ نظر ثانی کی اور ضروری کمی و بیشی کے ساتھ مرتب کیا اور بغیر کسی تعصب کے فقہا کے نظریات میں راجح و مرجوح کی نشاندہی بھی کر دی چونکہ کتاب میں دی گئی احادیث میں کچھ مقدار ایسی تھی جو سند کے اعتبار سے ضعیف تھی اور کچھ احادیث ایسی بھی درج کی گئی ہیں جن کے الفاظ کتب احادیث سے مختلف تھے اس لیے احادیث کی تخریج کر کے ان کی اسنادی حیثیت اور الفاظ احادیث بیان کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے۔ اب یہ کتاب مندرجہ ذیل چیزوں پر مشتمل ہے:

① کتاب ''اصول الشاشی'' کا عمدہ حل۔

② سمجھنے اور یاد کرنے کے لیے سوال و جواب کی شکل میں انتہائی آسان اسلوب۔

③ فقہا کے اختلاف کا موازنہ۔

④ فقہا کے اختلافی مسائل میں راجح و مرجوح کی دلائل سے نشاندہی۔

⑤ نصوص کی مکمل تخریج۔

⑥ ابتداء میں اصول فقہ کے مبادیات۔

اللہ تعالیٰ سے امید واثق ہے کہ اب یہ کتاب عصری و دینی تعلیم حاصل کرنے والے اساتذہ وطلبا کے لیے یکساں مفید ہوگی۔ جو اس میں خوبیاں ہوں وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت و مہربانی کی وجہ سے ہوں گی اور سقم بندہ کی کم علمی کی وجہ سے ہوگا۔

مولائے کریم سے دعا گو ہوں کہ میری اس کاوش کو شرفِ قبولیت سے نوازے میرے لیے، والدین، اساتذہ کرام اور دیگر معاون حضرات کے لیے ذریعہ نجات بنائے۔ (آمین یارب العالمین)۔

ابونعمان بشیر احمد

مرکز الدعوۃ السلفیہ

ستیانہ بنگلہ (فیصل آباد)

12 مئی 2011ء

اصول فقہ کے مبادیات

اصولِ فقہ

اصولِ فقہ کی تعریف دو طرح کی جاتی ہے:

① تعریفِ اضافی ② تعریف لقبی

1 تعریف اضافی:

مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (فقہ) کی الگ الگ تعریف کرنا۔

اصول کی تعریف:

یہ اصل کی جمع ہے جس کے معنی اساس اور بنیاد کے ہیں۔

فقہ کی تعریف:

فقہ کے لغوی معنی سمجھ اور سوجھ بوجھ کے ہے۔

اصطلاحاً وہ ملکہ جس کے ذریعے شرعی احکام معلوم ہو سکیں۔

2 تعریف لقبی:

یعنی مضاف اور مضاف الیہ کو ملا کر تعریف کرنا، جو اس فَن کا عَلَم ہے:

ایسے قواعد کا جاننا جس کے ذریعے شرعی احکام کا استنباط کیا جائے اسے اصولِ فقہ کہتے ہیں۔

موضوع:

اصول فقہ کا موضوع دلائلِ اربعہ (کتاب اللہ، سنتِ رسول، اجماع، قیاس) اور احکام ہیں۔

غرض وغایت:

اس فن کو سیکھنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شرعی احکام کو ادلہ تفصیلیہ سے جانا جائے اور مسائل کو استنباط کرنے کے قواعد معلوم کیے جائیں۔

احکام شریعت کے مأخذ

شریعت کے احکام اصل میں تو قرآن اور حدیث سے ہی حاصل کیے جاتے ہیں مگر قرآن وحدیث سے کچھ اور ماخذ بھی مستنبط کیے گئے ہیں جن سے احکام کو اخذ کیا جاتا ہے۔

قرآن اور حدیث کو ملا کر کل گیارہ ماخذ بنتے ہیں:

① قرآن ② حدیث ③ اجماع ④ قیاس
⑤ استحسان ⑥ مصالح مرسلہ ⑦ سدِّ ذرائع ⑧ عرف
⑨ استصحاب ⑩ اقوال صحابہ ⑪ پہلی شریعتوں کے احکام

ان سب کا مختصر تعارف حسب ذیل ہے:

① قرآن:

قرآن قَــرَأَ سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی جمع کرنے کا ہے۔ پھر یہ پڑھنے کے معنی میں استعمال ہونے لگا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

هُـوَ كَلَامُ الـلّـٰـهِ الْـمُـنَـزَّلُ عَـلٰى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ . [1]

''اللہ تعالیٰ کا وہ کلام جو حضرت محمد ﷺ پر نازل کیا گیا اور اس کی تلاوت کرنا عبادت ہے۔''

② سنت:

لغوی معنی طریقہ یا راستہ کا ہے۔

---

[1] ارشاد الفحول، ص:۲۹، مناهل العرفان فى علوم القرآن، ج۱ ص:۲۱، ۲۲۔

اصطلاحی تعریف:

هُوَ مَا اُضِيْفَ اِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنْ قَوْلٍ اَوْ فِعْلٍ اَوْ تَقْرِيْرٍ . ❶

''ہر وہ قول، فعل یا تقریر جس کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کی گئی ہو۔''

③ اجماع:

لغوی معنی پختہ کرنے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

هُوَ اِتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِيْنَ فِي عَصْرٍ مِّنَ الْعُصُوْرِ عَلٰى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ. ❷

''نبی ﷺ کی وفات کے بعد کسی خاص دور میں تمام مجتہدین کا خاص دلیل کے ساتھ کسی شرعی حکم پر متفق ہو جانا۔''

④ قیاس:

لغوی معنی مقدار معلوم کرنے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

هُوَ اِلْحَاقُ فَرْعٍ بِاَصْلٍ فِي الْحُكْمِ لِعِلَّةٍ جَامِعَةٍ بَيْنَهُمَا۔ ❸

''مشترک علت کی وجہ سے فرع کو، حکم میں اصل کے ساتھ ملا دینا۔''

جیسے جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کی ممانعت قرآن کی نص سے ثابت ہے تو کاشتکاری کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

⑤ استحسان:

لغوی معنی کسی چیز کو اچھا سمجھنے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

تَرْكُ الْقِيَاسِ لِدَلِيْلٍ اَقْوٰى مِنْهُ مِنْ كِتَابٍ اَوْسُنَّةٍ اَوْ اِجْمَاعٍ . ❸

---

❶ الوجیز، ص:١٦١۔ ❷ ارشاد الفحول، ص:١/ ٢٥٨۔

❸ الوجیز، ص:١٩٤، الاحکام لآمدی، ص:١٦٧، ج٣۔ ❹ الوجیز، ص:٢٣٠۔

”قرآن، سنت یا اجماع کی کسی قوی دلیل کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دینا۔“
جیسے زمین کی بیع کے ساتھ آب پاشی کا جائز ہونا۔

⑥ مصالح مرسلہ:

مصلحت کا لغوی معنی ”نفع حاصل کرنا اور نقصان دور کرنے“ کا ہے۔ مصلحت کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

❶ مصالح معتبرہ: وہ مصلحت کے کام جنہیں شریعت نے معتبر سمجھا ہے، جیسے: جان، مال اور دین کی حفاظت۔

❷ مصالح لغو: وہ مصالح جنہیں شریعت نے لغو قرار دیا ہے، جیسے وراثت میں مرد و عورت کی برابری۔

❸ مصالح مرسلہ: وہ مصالح جنہیں شریعت نے معتبر یا لغو قرار نہ دیا ہو، جیسے تدوینِ قرآن۔

چنانچہ علما نے مصالح مرسلہ کی یہ تعریف کی ہے:

هِـيَ الْمَصْلِحَةُ الَّتِی لَا یُعْلَمُ مِنَ الشَّارِعِ مَا یَدُلُّ عَلٰی اِعْتِبَارِهَا وَلَا عَلٰی اِلْغَائِهَا. ❶

”وہ مصلحت جس کے معتبر یا لغو ہونے کے متعلق شارع علیہ السلام کی طرف سے کوئی دلیل نہ پائی گئی ہو۔“

⑦ سَدِّ ذرائع:

سدّ کا لغوی معنی روکنا یا بند کر دینا ہے اور ذرائع کا معنی وسیلہ یا راستہ ہے۔

اصطلاحی تعریف:

هُـوَ الْـمَنْعُ عَمَّا یَتَوَصَّلُ بِهِ اِلَی الشَّیئِ الْمَمْنُوْعِ الْمُشْتَمِلِ عَلٰی مُفْسِدَةٍ. ❷

---

❶ الاحکام لآمدی، ج ٤، ص:١٣٩؛ التحصیل من المحصول، ج ٢، ص:٣٣١۔
❷ اصول الفقه الاسلامی، ج ٢، ص:٨٧٣۔

''ان کاموں سے روک دینا جن کے ذریعے ایسی ممنوع چیز تک پہنچا جا سکتا ہو جوفساد پر مشتمل ہو۔''

جیسے غیر محرم مرد وعورت کا مخلوط نظام، راستہ میں کنواں کھودنا۔

⑧ عرف:

لغوی معنی جاننے، پہچاننے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

ہر وہ قول یا فعل جس سے لوگ مانوس ہوں اور عام عادت میں وہ جاری وساری ہو۔

جیسے: طلاق کے لغوی معنی کی بجائے ازدواجی تعلقات کا انقطاع مراد لینا، بغیر ایجاب وقبول کے قیمت دے دینا۔

⑨ استصحاب:

لغوی معنی ساتھی بنانے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

اَخْذُ الْمُجْتَهِدِ بِالْاَصْلِ عِنْدَ فَقْدِ الدَّلِيْلِ الشَّرْعِيِّ.

''شرعی دلیل کی عدم موجودگی میں مجتہد کا اصل کو لے لینا۔''

بعض نے تعریف اس طرح کی ہے:

''کسی چیز کو اس کی سابقہ حالت پر رہنے دینا جب تک اسے تبدیل کرنے والا کوئی سبب نہ پایا جائے۔''

جیسے: گم شدہ آدمی زندہ سمجھا جائے گا جب تک اس کی موت کی خبر نہ آئے، باوضو آدمی کا وضو رہے گا جب تک سبب ناقضِ وضو نہ پایا جائے۔

⑩ اقوالِ صحابہ:

جب کوئی مسئلہ کتاب وسنت کی نصوص سے واضح نہ ہو رہا ہو تو پھر صحابہ کے اقوال اور فتاویٰ جات کو دیکھا جائے گا۔ اگر تمام صحابہ کی آراء کسی مسئلہ پر متفق ہوں تو اسے لیا جائے گا

اگر صحابہ کے فتاویٰ اور نظریات مختلف ہوں تو ان میں سے جو قرآن وسنت کے زیادہ قریب ہو اس کو ترجیح دے دی جائے گی۔

⑪ پہلی شریعتوں کے احکام:

پہلی شریعتوں کے احکام کی تین قسمیں ہیں:

① وہ روایات جن کی صحت کی تائید کتاب وسنت سے ہوتی ہو، وہ روایات صحیح ہوں گی اور انہیں اخذ کیا جائے گا، جیسے نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

حَدِّثُوْا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ۔ [1]

''بنی اسرائیل سے بیان کرو اس میں کوئی حرج نہیں۔''

② یہود ونصاریٰ کی وہ روایتیں جو کتاب وسنت کی واضح نصوص کے خلاف ہوں وہ صحیح ہوں گی نہ حجت بنیں گی جیسے: حضرت داؤد علیہ السلام کا ''اوریا'' کی بیوی پر عاشق ہو جانا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا انگوٹھی کے ذریعے حکومت کرنا وغیرہ۔ (نَعُوذُ بِاللّٰهِ)

③ سکوت عنہ: وہ روایات جو پہلی دونوں قسموں میں سے نہ ہوں۔ ان کی نہ تصدیق کی جائے گی اور نہ تکذیب، بلکہ توقف کیا جائے گا، جیسے آپ ﷺ نے فرمایا:

لَا تُصَدِّقُوْا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَذِّبُوْهُمْ۔ [2]

''تم اہل کتاب کی تصدیق یا تکذیب نہ کرو۔''

⑫ اجتہاد:

لغوی معنی کوشش ومحنت کرنے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

هُوَ بَذْلُ الْجُهْدِ لِإِدْرَاكِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ . [3]

''شرعی احکام معلوم کرنے کے لیے محنت وکوشش صرف کرنا۔''

---

[1] صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني اسرائيل: ٣٤٦١۔

[2] صحيح البخاري، التفسير، باب ﴿قولوا آمنا بالله وما انزل الينا﴾، ح ٤٤٨٥۔

[3] الاصل من علم الاصول، ص: ١١٩۔

13 تقلید:

لغوی معنی گلے میں پٹہ ڈالنے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

اِتِّبَاعُ مَنْ لَيْسَ قَوْلُهُ حُجَّةً . ❶

''اس شخص کی پیروی کرنا جس کا قول حجت نہ ہو۔''

---

❶ الاصل من علم الاصول، ص:۱۲۰۔

اُصول فقہ کے قواعد

1 عام:

اَللَّفْظُ الْمُسْتَغْرِقُ لِجَمِيْعِ اَفْرَادِهٖ بِلَا حَصْرٍ.

وہ لفظ جو تمام افراد کو بغیر قید کے شامل ہو، جیسے:

﴿اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ﴾ [1]

”بے شک نیک لوگ نعمتوں میں ہوں گے۔“

2 خاص:

هُوَ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ اَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ.

ایسا لفظ جو انفرادی طور پر معنی معلوم یا مسمی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

جیسے: زید، حامد۔

3 العام المخصوص:

هُوَ عَامٌّ خُصَّ مِنْهُ بَعْضُ اَفْرَادِهٖ.

وہ عام جس سے اس کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو۔

جیسے: ﴿اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ﴾ ”مشرکوں کو قتل کر دو۔“

یہ حکم عام تھا کہ ہر مشرک کو قتل کر دیا جائے، مگر اس سے ان مشرکوں کو خاص کر لیا گیا جن سے معاہدہ ہوا ہے۔

4 مطلق:

مَا دَلَّ عَلَى الْحَقِيْقَةِ بِلَا قَيْدٍ.

جو حقیقت پر بغیر کسی قید کے دلالت کرے، جیسے:

﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا﴾ [2]

---

[1] ۸۲/ الانفطار: ۱۳۔ [2] المجادلۃ: ۳۔

عورت کو چھونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

اس میں رَقَبَةٍ مطلق ہے، مسلمان ہونے یا نہ ہونے کی قید نہیں ہے۔

5 مقید:

مَا دَلَّ عَلَى الْحَقِيْقَةِ بِقَيْدٍ.

جو حقیقت پر کسی قید کے ساتھ دلالت کرے، جیسے:

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ. ''ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے۔''

اس میں غلام کے مومن ہونے کی پابندی اور قید لگا دی گئی ہے۔

6 مشترک:

مَا وُضِعَ لِمَعَانٍ مُّتَعَدِّدَةٍ.

مشترک وہ لفظ ہے جس کو بہت سارے معانی کے لیے بنایا گیا ہو۔

جیسے عَيْنٌ کا لفظ آنکھ، چشمہ، جاسوس، گھٹنا وغیرہ کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

7 مؤوّل:

هُوَ الْمُشْتَرِكُ رُجِّحَ اَحَدُ مَعَانِيْهِ.

ایک لفظ کے کئی ایک معانی میں سے ایک کو راجح قرار دینا۔

جیسے عَيْنٌ جَارِيَةٌ (بہتا ہوا چشمہ) یہاں ''عَيْنٌ'' کے معانی میں سے ایک معنی (چشمہ) راجح قرار دے دیا گیا ہے۔

8 صریح:

هُوَ لَفْظٌ يَكُوْنُ بِهِ الْمُرَادُ ظَاهِرًا.

وہ لفظ جس کی مراد لفظ ہی سے ظاہر ہو، جیسے: اَنْتِ طَالِقٌ.

9 کنایہ:

هُوَ لَفْظٌ اِسْتَتَرَ مَعْنَاهُ.

وہ لفظ جس کا معنی پوشیدہ ہو یعنی لفظ سے ظاہر نہ ہوتا ہو۔

جیسے: ”اَنْتِ بَائِنٌ“ بائن سے طلاق والا معنی مراد لینا ظاہر نہیں ہے۔

10 ظاہر:

كَلَامٌ وَضَحَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السِّمَاعِ.

وہ کلام جس کو سنتے ہی سامع کے لیے اس کی مراد واضح ہو جائے۔

جیسے: (تَوَضَّؤُا مِنْ لُحُوْمِ الْإِبِلِ) ”اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کرو۔“

اس میں وضو سے مراد چار اعضاء کو مسنون طریقے سے دھونا ہے۔ یہ اس کا ظاہری معنی ہے۔ البتہ اس سے صرف صفائی مراد لینے کا بھی احتمال ہے۔

11 نص:

مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَسِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ.

وہ کلام جس کی مراد ظاہر ہو اور کلام کے لائے جانے کا مقصد بھی یہی ہو۔

جیسے: ((كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)) ”تم پر روزے فرض کر دیے گئے ہیں۔“

12 مفسر:

كَلَامٌ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ بِبَيَانٍ مِّنَ الْمُتَكَلِّمِ.

وہ کلام جس کی مراد متکلم کی وضاحت سے ظاہر ہو جائے۔

یا وہ لفظ جو اپنا مطلب کسی تفسیر (تشریح) کے ذریعے واضح کرتا ہو۔

جیسے: ((اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ)) نماز قائم کرنے کے حکم کی وضاحت یہ حدیث کر رہی ہے:

((صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّيْ)) ”نماز اسی طرح پڑھو جیسے مجھے پڑھتا دیکھتے ہو۔“ [1]

13 محکم:

هُوَ اللَّفْظُ الَّذِيْ ظَهَرَتْ دَلَالَتُهٗ بِنَفْسِهٖ عَلٰى مَعْنَاهُ ظُهُوْرًا قَوِيًّا عَلٰى نَحْوٍ أَكْثَرَ مِمَّا عَلَيْهِ الْمُفَسَّرُ، وَلَا يَقْبَلُ التَّأْوِيْلَ وَلَا النَّسْخَ.

---

[1] البخاری، باب الاذان للمسافرین……، حدیث:۶۳۱۔

وہ لفظ جس کی اپنے معنی پر دلالت بہت واضح ہو (مفسر سے بھی زیادہ) اس میں کسی تاویل یا نسخ کی گنجائش نہ ہو، جیسے:

((يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ)) ''اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو۔''

14 خفی:

هُوَ لَفْظٌ لَا يَظْهَرُ الْمُرَادُ بِهِ بِعَارِضٍ.

وہ لفظ جس کی مراد کسی رکاوٹ کی وجہ سے ظاہر نہ ہو، جیسے:

﴿ وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا ﴾ [1] یہ چور کے حق میں ظاہر ہے لیکن جیب کترا کے حق میں خفی ہے۔

15 مشکل:

هُوَ لَفْظٌ فَوقَ الْخَفِيِّ فِي الْخِفَاءِ.

وہ لفظ جس میں خفی سے بھی زیادہ خفا ہو، جیسے:

﴿ وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ ﴾ [2]

''اور مطلقہ عورتیں تین قرء تک انتظار کریں۔''

اس آیت میں قرء کا لفظ مشکل ہے کیونکہ اس کا معنی حیض بھی ہے اور طہر بھی۔

16 مجمل:

هُوَ لَفْظٌ يَحْتَمِلُ وُجُوْهًا.

وہ لفظ جو کئی ایک صورتوں کا احتمال رکھتا ہو۔

تفسیر کے بغیر اس کی کوئی بھی صورت واضح نہیں ہوتی۔

جیسے: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ﴾ [3] کہہ کر ہر خون کو حرام قرار دے دیا گیا مگر دوسرے مقام پر ﴿ اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا ﴾ [4] کہہ کر لفظ ''الدم'' کی تفسیر کر دی گئی۔

17 متشابہ:

هُوَ لَفْظٌ يَشْتَبِهُ الْمُرَادُ بِهِ فَوْقَ الْمُجْمَلِ.

---

[1] المائدة:٣٨۔ [2] ٢/ البقرة:٢٢٨۔ [3] ٥/ المائدة:٣۔ [4] ٢/ الانعام:١٤٦۔

یعنی وہ لفظ جس کا معنی از خود ظاہر نہ ہوتا ہو۔ اگر ظاہر ہو تو اس کی حقیقت کا صحیح پتہ نہیں چلتا، کیونکہ قرآن وسنت میں اس کی وضاحت نہیں ہوتی۔ اس لیے اس پر ایمان لانے کے بعد اس کی حقیقت کا معاملہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دینا ضروری ہے، جیسے: حروف مقطعات۔

18 عبارۃ النص:

نص سے جو معنی مقصود ہے، نص اس کی واضح الفاظ میں صراحت کردے، جیسے: ﴿وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ 1 میں اس بات کی دلالت کہ بیع حلال اور سود حرام ہے۔

کتاب وسنت کی اکثر دلالتیں اسی قسم کی ہیں اس کو دلالت النص بھی کہتے ہیں۔

19 اشارۃ النص:

نص کے الفاظ میں کوئی ایسا اشارہ پایا جائے جو اس کے معنی پر دلالت کرے، جیسے: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ﴾ 2 ''اور معاملے میں ان سے مشورہ کیجیے'' اس آیت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امت میں ایک گروہ ہونا چاہیے جو امت کی نمائندگی کرے اور اس سے معاملات کے بارے میں مشورہ کیا جائے۔ اس دلالت کو دلالتِ اشارہ بھی کہتے ہیں۔

20 اقتضاء النص:

اقتضاء کے لغوی معنی طلب کرنے یا تقاضا کرنے کے ہیں۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں عبارت کے اندر کسی ایسے لفظ کو محذوف ماننا جس کے بغیر عبارت کا مفہوم درست نہ ہوتا ہو، جیسے: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ 3 ''سوال کیجیے بستی والوں سے۔'' یہاں ''قـــریۃ'' سے پہلے ''اَهْل'' کا لفظ مقدر ہے۔ اس دلالت کو دلالتِ اقتضاء بھی کہتے ہیں۔

21 دلالتِ اَولٰی:

کسی ایک مسئلہ میں نص کا حکم، کسی دوسرے مسئلہ میں اس کے حکم پر از خود دلالت کرے۔

جیسے: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ

---

1 ٢/ البقرۃ:٢٧٥۔ 2 ٣/ آل عمران:١٥٩۔

3 ١٢/ یوسف:٨٢۔

﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ ❶

''والدین کو اف تک نہ کہو اور نہ ان کو ڈانٹو۔''

اس میں اس بات کی دلالت ہے کہ ماں باپ کو مارنا یا گالی دینا بالاولیٰ حرام ہے۔

22 حقیقت:

هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَاهُ الْوَضْعِيِّ.

وہ لفظ جو اپنے وضعی معنی میں استعمال ہو، جیسے: ''اسد'' کا لفظ شیر کے لیے استعمال کرنا۔

23 مجاز:

هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ.

وہ لفظ جو اپنے وضعی معنی میں استعمال نہ ہو، جیسے: بہادر آدمی کو اَسد کہہ دینا۔

---

❶ ۱۷/ بنی اسرائیل:۲۳۔

چند فقہی اصول

☆ امر:

کسی شخص کا اپنے آپ کو بلند مرتبہ پر سمجھتے ہوئے دوسرے پر فعل کو لازم کرنا امر کہلاتا ہے۔
شرعی اصطلاح میں امر یا حکم سے مراد شارع کا وہ خطاب ہے جس کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں:

① امر وضعی ② امر تکلیفی

① امر وضعی:

ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے سبب، شرط یا مانع قرار دینا، جیسے:

﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ [1]

اس آیت میں نماز کو وضو کے لیے سبب قرار دیا گیا ہے۔

﴿ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [2]

اس آیت میں حج کے فرض ہونے کے لیے استطاعت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

((لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا)) [3]

اس حدیث میں رشتہ دار کو قتل کرنا وراثت سے مانع قرار دیا گیا ہے۔

② امر تکلیفی

وہ حکم جس میں کسی کام کے کرنے کا مطالبہ ہو، یا کام سے رکنے کا مطالبہ ہو، یا کرنے اور نہ کرنے میں اختیار ہو۔ اس لحاظ سے فقہاء نے تکلیفی امر کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:

---

[1] ٥/ المائدة:٦۔ [2] ٣/ آل عمران:٩٧۔

[3] سنن أبي داود، الديات: ٤٥٦٤؛ جامع الترمذي، الفرائض: ٢١٠٩۔

① فرض (واجب): جس کے لازمی طور پر کرنے کا حکم ہو، جیسے نماز پنجگانہ۔

② مندوب (مسنون): جس کے کرنے کا شارع نے حکم دیا ہو مگر لازمی قرار نہ دیا ہو، جیسے: نماز تہجد، اشراق وغیرہ۔

③ حرام: جس کے کرنے سے شارع نے لازمی طور پر منع کر دیا ہو۔ جیسے: زنا، چوری، شراب وغیرہ۔

④ مکروہ: جس کے کرنے سے شارع نے منع کیا ہو لیکن اس سے رکنے کو لازمی قرار نہ دیا ہو۔ جیسے: طلاق کے بارے میں فرمایا:

((اَبْغَضُ الْحَلَالِ اِلَی اللّٰہِ عَزَّوَجَلَّ اَلطَّلَاقُ)) ❶

''حلال چیزوں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز اللہ تعالیٰ کے ہاں طلاق ہے۔''

⑤ مباح (جائز): جس کام کے کرنے کو شارع نے جائز قرار دیا ہو، یعنی جس کام کے کرنے کا نہ حکم دیا ہو اور نہ منع کیا ہو۔ جیسے نبیذ پینا، وغیرہ۔

☆ مأمور بہ:

جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اسے مامور بہ کہتے ہیں۔ وقت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: ① مطلق عن الوقت ② مقید بالوقت

① مطلق عن الوقت: وہ حکم جس پر عمل کرنے کے لیے وقت کی قید اور پابندی نہ ہو بلکہ پوری زندگی جب بھی عمل کر لیا جائے تو وہ ادا ہوگا، جیسے: حج۔

② مقید بالوقت: جس کام کو کرنے کے لیے وقت متعین کر دیا گیا ہو جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔

مأمور بہ کی ادائیگی کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں:

① اداء ② قضاء

① اداء: کام کو مقررہ وقت کے اندر سر انجام دینا، جیسے: ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز ادا کرنا۔

② قضاء: وقت مقررہ گزر جانے کے بعد کام کرنا، جیسے: ظہر کی نماز، عصر کے وقت میں ادا

❶ سنن أبی داود، الطلاق:۲۱۷۸۔

کرنا۔

☆ نہی:

لغوی معنی روکنا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں بلند مرتبے والے کا کم مرتبے والے کو کسی کام سے روک دینا۔

نہی کی دو قسمیں ہیں: ① نہی عن افعال حسّیہ ② نہی عن افعال شرعیہ

① نہی عن افعال حسّیہ

وہ افعال جن کا کرنا کسی حال میں بھی جائز نہ ہو یا وہ فعل بذاتِ خود برا ہو اور اس کا برا ہونا شریعت کے بغیر عقل کے ذریعے بھی معلوم ہو سکے، جیسے: زنا، شراب، جوا، جھوٹ وغیرہ۔

② نہی عن افعال شرعیہ

وہ افعال جن کا ممنوع ہونا صرف شریعت سے ہی معلوم ہو سکے، اس سے پہلے ممانعت معلوم نہ ہو، جیسے: عید کے دن روزہ، مکروہ وقت میں نماز۔

تدوین اصول فقہ

انسان کی رشد وہدایت کے لیے اللہ تعالیٰ نے دستور زندگی کی کتب بھی نازل فرمائیں اوران کی وضاحت کے لیے انبیاء بھی بھیجے۔اس سلسلہ کی آخری کڑی قرآن مجیداوراس کے شارح محمد ﷺ ہیں۔آپ ﷺ کے دور میں جو بھی مسئلہ پیش آتا آپ ﷺ اس کا حل فرما دیتے تھے۔

آپ ﷺ کے بعد صحابہ کرام کتاب وسنت کی نصوص پر عمل کرنے کی کوشش کرتے اور ناگزیر صورت میں اجتہاد اور قیاس کرتے تھے۔وہ روشن قلبی اور محبتِ نبویہ کی وجہ سے استنباط و استدلال کرلیا کرتے تھے اور وہ اصول فقہ سے مستغنی تھے۔

اس لیے اس دور میں اس فن کو مدون کرنے کی ضرورت پیش نہ آئی۔

صحابہ کرام کے بعد کئی علوم نے فنی حیثیت اختیار کر لی،اوراسی طرح اصول فقہ کا فن بھی مرتب ومدون کیا گیا۔

چنانچہ پہلی سات صدیوں میں اس فن کی تدوین میں مندرجہ ذیل کام ہوا:

دوسری صدی ہجری:

اسلامی سلطنت کا دائرہ کار آہستہ آہستہ وسیع ہوتا گیا اور مرورِ زمانہ سے کئی مسائل رونما ہوئے ان کے حل کے لیے مجتہدین نے اپنے اپنے طور پر اجتہاد کر کے مسائل کا استنباط کیا۔ اور مجتہدین کے لیے اصول وضوابط کو مدِ نظر رکھنا بھی ضروری بات تھی تو اس فن کو مدون کرنے کے لیے قواعد مرتب کیے گئے۔

اس فن میں سب سے پہلی تصنیف امام شافعی کا "الرسالة" کا مقدمہ ہے جس میں اوامر،نواہی،بیان،خبر،نسخ وغیرہ کے متعلق چند مباحث لکھی گئیں۔

یہ رسالہ اصول فقہ کی سنگِ بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ابن خلدون فرماتے ہیں:

"كَانَ اَوَّلُ مَنْ كَتَبَ فِيهِ الشَّافِعِیَّ اَمْلَأَ فِيه رِسَالَتَهُ الْمَشْهُورَةَ" ❶

تیسری صدی:

دوسری صدی کے آخر میں اصول فقہ پر باقاعدہ تصنیف کا کام شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ دوسری صدی کے آخر میں یا تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی (متوفی ۲۳۲ھ) نے اصول فقہ پر "کتاب الجدل" اور "مأخذ الشرح" دو عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔

چوتھی صدی:

چوتھی صدی میں شیخ احمد بن حسین المعروف ابن برھان (متوفی ۳۷۰ھ) نے کتاب "الذخیرۃ" اور ابوبکر جصاص (متوفی ۳۷۰ھ) نے "کتاب الاصول" تصنیف کیں۔

اصول فقہ میں یہ دونوں کتابیں اُس دَور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں۔

پانچویں صدی:

اس دور میں اصول فقہ پر بہت زیادہ کام ہوا اور مختلف کتابیں تصنیف کی گئیں۔ جن میں چند مندرجہ ذیل ہیں:

1. الانوار اور تقویم الادلہ۔ (قاضی ابوزید عبداللہ بن عمر حنفی (متوفی ۴۳۰ھ)
2. کفایہ۔ (قاضی ابو یعلی محمد بن محمد حسین ابن الفرّاء حنبلیؒ متوفی ۴۵۸ھ)
3. تبصرۃ۔ (شیخ ابواسحاق ابراہیم بن علی شیرازی شافعیؒ متوفی ۴۷۶)
4. تذکرۃ العالم والطریق السالم۔ (ابونصر عبدالسید بن محمد شافعی متوفی ۴۷۷ھ)
5. "التحفہ" اور "کتاب البرھان" (امام الحرمین ابو المعالی عبدالملک بن عبداللہ جوینی شافعی متوفی ۴۷۸ھ)
6. اصول فخر الاسلام (فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی حنفی متوفی ۴۸۳ھ)
7. الاصول۔ (محمد بن احمد سرخسی حنفی متوفی ۴۸۳)

---

❶ مقدمہ ابن خلدون، ص:٤٦٦۔

چھٹی صدی:

اس صدی میں بھی اس فن پر کافی کام ہوا اس دور کی مشہور کتب مندرجہ ذیل ہیں:

1. الاصول (شیخ ابوبکر محمد بن حسین ارسانیدی حنفی متوفی ۵۱۲ھ)
2. الاوسط (شیخ شہاب احمد بن علی بن محمد المعروف ابن البرھان شافعی متوفی ۵۱۸ھ)
3. المغنی (شیخ جلال الدین عمر بن محمد الخبازی متوفی ۶۰۱ھ)
4. محصل (امام فخر الدین محمد بن عمر الرازی شافعی متوفی ۶۰۶ھ)

ساتویں صدی:

اس دور میں دیگر علوم کی طرح اصول فقہ کے فن کی تدوین وتہذیب پر کافی کام ہوا۔

اس دَور کی چند کتب درج ذیل ہیں:

1. احکام الاحکام فی اصول الاحکام (شیخ ابوالحسن علی ابن ابی علی شافعی متوفی ۶۳۱ھ)
2. المنتھیٰ (قاضی جمال الدین ابوعمر عثمان بن حاجب متوفی ۶۴۶ھ)
3. الحاصل (شیخ قاضی تاج الدین محمد بن حسین متوفی ۶۵۶ھ)
4. تنقیح الفصول (شہاب الدین ابوالعباس احمد ابن ادریس مالکی متوفی ۶۸۴ھ)

نوٹ

اصول فقہ کی تدوین کے مذکورہ ادوار کے بعد سے اب تک مسلسل کام ہوتا رہا ہے تاہم یہ تمام تصانیف ابتدائی صدیوں کے مدون ومرتب فن کی مرہون منت ہیں۔

حالات زندگی صاحب اصول شاشی

بعض لوگ تقویٰ وورع کے اعلیٰ درجات پر ہوتے ہیں اور نیک کاموں میں ریاکاری اور شہرت سے بچنے کے لیے اپنے نام کا اظہار بھی پسند نہیں کرتے۔ صاحب اصول الشاشی بھی ایسے لوگوں میں سے تھے جنہوں نے اپنے نام کو ذکر تک نہیں کیا اور حتمی طور پر اس کے مصنف کی تعیین نہیں ہوسکی۔ ملاں کاتب چلپی رحمۃ اللہ علیہ نے مصنف اصول شاشی کا نام ''نظام الدین شاشی'' لکھا ہے، لیکن صاحب حلیۃ العلماء نے مصنف کا نام اسحاق بن ابراہیم الخراسانی الشاشی لکھا ہے۔ خراسان آپ کے علاقے کا نام تھا اور شاش اُن کے گاؤں کا نام تھا۔ اور بعد میں آپ مصر منتقل ہو گئے تھے۔

حالات:

کتاب اصول الشاشی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف عظیم عالم اور فقہ حنفی کے ماہر تھے اور انہوں نے انتہائی وسیع وعریض کلام کو انتہائی اختصار کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

حاجی ملاں کاتب چلپی نے اپنی کتاب ''کشف الظنون'' میں اس کتاب کا نام ''الخمسین'' بتایا ہے اور وجہ یہ بتلائی ہے کہ مصنف کی عمر ٹھیک پچاس سال تھی جب یہ کتاب لکھی گئی۔ اور بعض نے وجہ تسمیہ یہ بتلائی ہے کہ یہ کتاب صرف پچاس دِنوں میں تحریر کی گئی اس لیے اس کتاب کا نام ''الخمسین'' رکھا گیا۔

وفات:

آپ کی وفات مصر میں ۳۴۵ھ کو ہوئی۔

اصول شاشی

سوال اصول فقہ کتنے ہیں ان کی وجہ حصر بیان کریں؟

جواب اصول فقہ چار ہیں:

① کتاب اللہ ② سنت رسول اللہ ③ اجماع ④ قیاس

وجہ حصر:

شرعی احکام وحی سے ثابت ہوں گے یا غیر وحی سے۔ اگر وحی سے ثابت ہوں گے تو وحی متلو ہوگی یا غیر متلو۔ اگر متلو ہوگی تو قرآن ہوگا اور غیر متلو ہوگی تو احادیث ہوں گی۔

اگر غیر وحی سے ثابت ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو فقہاء متفق ہوں گے یا متفق نہ ہوں گے، اگر متفق ہوں گے تو اجماع ہوگا اور اگر متفق نہ ہوں گے تو قیاس ہوگا، جیسے مندرجہ ذیل نقشہ سے واضح ہوتا ہے:

شرعی احکام کے مأخذ

- وحی سے ثابت ہوں گے
  - وحی متلو ہوگی (قرآن مجید)
  - وحی غیر متلو ہوگی (حدیث رسول)
- غیر وحی سے ثابت ہوں گے
  - اجتہاد سے ثابت ہوں گے
    - تمام اہل علم کا اتفاق ہوگا (اجماع)
    - تمام اہل علم کا اتفاق نہ ہوگا (قیاس)
  - غیر اجتہاد سے ثابت ہوں گے (مردود)

ملاحظہ: بعض علما نے اصول فقہ کے مأخذ مذکورہ اصول اربعہ کے علاوہ بھی بیان کیے ہیں، جیسے: استحسان، مصالح مرسلہ، سد ذرائع، عرف، اقوال صحابہ، پہلی شرائع اور استصحاب وغیرہ (جن کی تفصیل مبادیات میں گزر چکی ہے) چونکہ مذکورہ مأخذ مستقل اصل و مأخذ نہیں بلکہ اصول اربعہ (کتاب اللہ، سنتِ رسول، اجماع، قیاس) میں داخل ہیں اس لیے بعض نے اختصار کے مدنظر صرف چار مأخذ بیان کیے ہیں اور بعض نے تفصیل کو مدنظر رکھتے ہوئے دیگر

ماٴخذوں کو الگ بیان کیا ہے۔

سوال نظم قرآن کی کتنی قسمیں ہیں اور ہر ایک کی کتنی ذیلی اقسام بنتی ہیں؟

جواب نظم قرآن یعنی قرآنی الفاظ وعبارت کی چار قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

① **نظم قرآن کی وضع معنی کے اعتبار سے اقسام:** اس تقسیم کے تحت مزید چار قسمیں بنتی ہیں:

(۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول

② **نظم قرآن کی معنی پر دلالت کے اعتبار سے اقسام:** اگر نظم قرآن کی معنی پر دلالت واضح ہو تو اس کے تحت چار قسمیں بنتی ہیں:

(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم

اگر نظم قرآن کی معنی پر دلالت واضح نہ ہو تو اس کے تحت بھی چار قسمیں بنتی ہیں:

(۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ

③ **نظم قرآن کے معنی کے استعمال کے اعتبار سے اقسام:** اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں آتی ہیں:

(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ

④ **نظم قرآن کے مرادی معنی پر مجتہد کے واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے اعتبار سے اقسام:** اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں بنتی ہیں:

(۱) عبارۃ النص (۲) اشارۃ النص (۳) دلالۃ النص (۴) اقتضاء النص۔

اس طرح نظم قرآن کی کل بیس اقسام بنتی ہیں۔ جن کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بالتفصیل بیان کیا ہے۔

سوال خاص کی تعریف اور حکم بیان کریں؟

جواب **خاص کی تعریف:**

لفظ خاص ''خصوص'' سے مشتق ہے جس کا معنی منفرد ہونے کا ہے۔

اور اصطلاح میں خاص سے مراد وہ لفظ ہے جس کو صرف ایک معلوم ومعین معنی یا مسمّٰی

کے لیے وضع کیا گیا ہو، مثلاً:

① زَیْدٌ (تخصیص فرد) ② رَجُلٌ (تخصیص نوع)

③ اِنْسَانٌ (تخصیص جنس)

سوال خاص کا کیا حکم ہے؟

جواب احناف کے نزدیک خاص اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر شامل ہوتا ہے، جس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس لیے اس پر عمل کرنا یقینی اور واجب ہوتا ہے۔

اگر اس کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آ جائے اور تطبیق ممکن ہو تو تطبیق دی جائے گی، ورنہ قرآن کے خاص پر عمل کیا جائے گا۔ اور خبر واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

سوال مصنف نے خاص کی مثال "یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" سے کیا ثابت کیا ہے؟ اور اس میں احناف اور شوافع کے استنباطات کے اختلاف کو بیان کریں؟

جواب اللہ کے قول ﴿ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ ﴾ [1] میں لفظ "ثَلٰثَةَ" خاص ہے، جو عدد معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں کمی بیشی جائز نہیں ہے۔

لفظ "قُرُوْٓءٍ" لغوی اعتبار سے حیض اور طہر دونوں پر بولا جاتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے مراد حیض اور امام شافعی کے نزدیک طہر مراد لینا راجح ہے۔

اگر احناف کے مسلک کے مطابق اس سے حیض مراد لیا جائے تو مطلقہ کی عدت تین حیض مکمل بنتی ہے۔ اگر شوافع کے مسلک کے مطابق اس سے مراد طہر لیا جائے تو طہر میں عدت مکمل نہیں بنتی بلکہ کمی بیشی لازم آتی ہے۔

امام شافعی کے دلائل اور ان کا جواب:

امام شافعی "قُرُوْٓءٍ" سے مراد طہر لیتے ہیں۔ ان کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

1 لفظ "قُرُوْٓءٍ" حیض اور طہر دونوں کے بارے میں آیا ہے اور نحوی اصول کے مطابق تین سے دس تک عدد، اپنے معدود کے خلاف قیاس استعمال ہوتا ہے جیسے: ثَلٰثَةُ رِجَالٍ اور

---

[1] ۲/ البقرۃ:۲۲۸۔

ثَلٰثُ نِسْوَةٍ، قرآن نے عدد مؤنث استعمال کیا ہے، اس لیے اس کا معدود مذکر ہونا چاہیے اور حیض اور طہر میں سے لفظ طہر مذکر اور لفظ حیض مؤنث استعمال ہوتا ہے، اس لیے ''قُرُوْٓءٍ'' سے مراد طہر ہی ہوگا۔

احناف اس کا دو طرح جواب دیتے ہیں:

الف: قُرُوْٓءٍ وحیض مخصوص خون کے نام ہیں۔

ایک لفظ کی تانیث سے دوسرے کی تانیث کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، جس طرح لفظ عَيْنٌ اور ذَهَبٌ دونوں سونے کے لیے استعمال ہوتے ہیں، ان میں سے لفظ ''عَيْنٌ'' مؤنث اور لفظ ''ذَهَبٌ'' مذکر ہے۔ نیز نحوی لوگ لفظ کا اعتبار کرتے ہیں معنی کا اعتبار نہیں کرتے اور لفظ حَيْض مذکر ہے۔

ب: قروء کو طہر سے تعبیر کیا جائے تو قرآن کے خاص کو ترک کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اس طرح عدت دو قُرُوْءٍ مکمل اور تیسرے کا بعض حصہ ماننا لازم آتا ہے، جبکہ قرآن نے لفظ ''ثَلٰثَةٌ'' استعمال کیا ہے۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [1]

اس آیت میں ''لِعِدَّتِهِنَّ'' کا ''لام'' وقتیہ ہے۔ جس کا معنی ''فَطَلِّقُوْهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ'' ہوگا اور یہ بات معلوم ہے کہ طلاق طہر میں دی جاتی ہے تو عدت بھی طہر مقرر کرنا پڑے گی۔

احناف اس کا جواب دیتے ہیں:

﴿ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ میں لام وقتیہ نہیں بلکہ لام تعلیلیہ'' ہے تو اس وقت اس کا معنی یہ ہوگا عورتوں کو طلاق عدت گزارنے کے لیے دو۔

3 لفظ ''يَتَرَبَّصْنَ'' باب تفعل سے ہے اور اس کے خاصیات میں تکلف پایا جاتا ہے، تو اس اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ طلاق شدہ عورتیں اپنے آپ کو تکلف سے روکیں اور یہ بات واضح ہے

---

[1] ٦٥/ الطلاق:١۔

کہ عورت کو مرد کی طرف زیادہ رغبت طہر کے دِنوں میں ہوتی ہے، نہ کہ حیض کے دِنوں میں تو ثابت ہوا کہ "قُرُوْءٍ" سے مراد طہر ہے۔

احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں:

حیض کے ایام میں اگرچہ جماع کی طرف رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف تو رغبت ہوتی ہے۔قرآن نے اس بات سے روکنے کے لیے باب تفعل استعمال کیا ہے۔

ملاحظہ: لفظ "قروء" سے مراد حیض ہونے کی احناف کے پاس دو دلیلیں اور بھی ہیں:

1 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰٓئِیْ لَمْ یَحِضْنَ ﴾ [1]

اس آیت میں غیر حائضہ عورت کی عدت حیض نہ آنے کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی گئی ہے لہٰذا حائضہ کی عدت تین حیض ہوگی۔

2 نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

((طَلَاقُ الْاَمَةِ تَطْلِیْقَتَانِ)) [2]

اس حدیث میں لونڈی کی عدت، حیض کے ذریعے گزارنے کی بیان کی گئی ہے تو آزاد عورت کی عدت بھی حیض کے ذریعے ہوگی۔

پس دلائل کے اعتبار سے ثابت ہوا کہ "قروء" سے مراد حیض لینا راجح ہوگا۔ [3]

سوال مصنف رحمہ اللہ نے خاص کی مثال ﴿ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ ﴾ سے کیا

---

[1] ٦٥/ الطلاق: ٤۔ [2] سنن ابن ماجه، کتاب الطلاق: ٢٠٨٠۔ اس میں عطیہ مدلس اور عمر بن شبیب ضعیف ہیں۔ [3] دلائل کے اعتبار سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مؤقف راجح ہے کہ "قروء" سے مراد حیض ہے۔ حدیث میں یہ لفظ حیض کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ آپ ﷺ نے مستحاضہ عورت کے بارے میں فرمایا: ((اَنْ تَدَعَ الصَّلٰوةَ اَیَّامَ اَقْرَائِهَا)) "کہ وہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔" سنن ابی داود، کتاب الطهارة: ٢٨٥، ٢٨١، ٢٩٧؛ جامع الترمذی: ١٢٦ ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا کے لیے فرمایا: ((اَنْ تَعْتَدَّ بِثَلَاثِ حِیَضٍ)) "کہ وہ تین حیض عدت گزارے۔" سنن ابن ماجه، کتاب الطلاق: ٢٠٧٧، سنن ابی داود: ١٩٣٧۔

ثابت کیا ہے؟

جواب احناف کے نزدیک اللہ کا فرمان: ﴿حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ [1] میں لفظ "تَنْكِحَ" خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ لفظ "تَنْكِحَ" میں فاعل کی نسبت عورت کی طرف ہو رہی ہے جس سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استدلال کیا ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے، ولی کی اجازت لازمی نہیں ہے اور اس کے معارض حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث:

أَيُّمَا امْرَءَ ةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ. [2]

خبر واحد ہے اور تطبیق دینا ممکن نہیں ہے اس لیے حدیث کو چھوڑ کر خاص پر عمل کیا جائے گا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح جائز نہیں ہے کیونکہ ﴿حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ کی تفسیر صحیح حدیث نے کر دی ہے (جو پہلے ذکر کر دی گئی ہے) چنانچہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے مذکورہ اختلاف کی روشنی میں مندرجہ ذیل مسائل تفریع ہوں گے۔

1 امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس نکاح میں جو ولی کی اجازت کے بغیر ہوا ہے، خاوند کے لیے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ وہ صحیح نکاح ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر ہونے والے نکاح میں وطی کرنا جائز نہیں کیونکہ نکاح صحیح نہیں ہے۔

2 امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح کے نکاح میں خاوند پر حق مہر دینا فرض ہے۔

امام شافعی کے نزدیک خاوند کے اوپر اس طرح کے نکاح میں حق مہر فرض نہیں ہے۔

3 امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح کے نکاح میں خاوند کے ذمہ نان ونفقہ اور سکنیٰ لازم ہے۔

---

[1] ۲/ البقرۃ: ۲۳۰۔

[2] سنن ابی داود: ۲۰۸۳، جامع الترمذی: ۱۱۰۲۔ لیکن الفاظ میں فرق ہے۔

امام شافعی کے نزدیک نان ونفقہ اور سکنٰی خاوند کے ذمہ نہیں ہے۔

4 امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح کے منعقد ہونے والے نکاح میں طلاق دینا جائز ہے۔
امام شافعی کے نزدیک اس طرح منعقد ہونے والے نکاح میں طلاق دینا جائز نہیں ہے۔

5 امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر کیے جانے والے نکاح میں تین طلاقوں کے بعد عورت کو نکاح میں لانا جائز نہیں اِلَّا یہ کہ وہ حلالہ کروائے۔
امام شافعی کے نزدیک اس طرح منعقد ہونے والے نکاح میں تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے مطلقہ کو نکاح میں لانا جائز ہے کیونکہ پہلا نکاح ہوا ہی نہیں ہے۔

سوال مصنف نے خاص کی مثال ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ سے کیا ثابت کیا ہے؟ اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف اور مسائل کی تفریع بیان کریں؟

جواب احناف کے نزدیک: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ [1] اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں لفظ فَرَضْنَا خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

اس آیت کریمہ میں حق مہر کی تعیین کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حق مہر کو مقرر کر دیا ہے اور اس میں بندوں کا دخل نہیں ہے۔ البتہ کم از کم کی تعیین حدیث رسول سے کر دی گئی ہے اور وہ دس درہم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ میں یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ حق مہر کی تعداد اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے اور اس مقرر مقدار میں اجمال تھا اور مجمل محتاج بیان ہوتا ہے اور نبی ﷺ نے ((لَا مَهر اَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ)) [2]

فرما کر اس کی تفسیر کر دی، اب خبر واحد سے اس کی کم از کم مقدار مقرر کر دی گئی ہے اور وہ دس درہم ہے اور وہ تعیین قیاس کے مطابق بھی ہے، کیونکہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے لیے دس درھم والی چیز کی قیمت مقرر کی گئی ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ انسانی عضو کی قیمت کم از کم دس درہم ہے اور ''بُضْعٌ'' بھی انسانی عضو ہے اس کی قیمت بھی کم از کم دس درہم ہونی چاہیے۔

---

[1] ۳۳/ الاحزاب: ۵۰۔ [2] دراقطنی: ۳/ ۲٤٤، بیهقی: ۷/ ۱۳۳، لیکن یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں ایک تو حجاج بن اَرطاۃ جو تدلیس کی وجہ سے اور دوسرے مبشر بن عبید متروک ہیں اور امام بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے (تفصیل کے لیے دیکھئے نیل الاوطار، ج۶، ص: ۱۷۰) نیز یہ خبر واحد ہے اور فقہ حنفی کے مطابق قرآن کے عام (اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ) کو مقید نہیں کر سکتی۔

احناف کے نزدیک لفظ "فَرضًا" خاص ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اور حق مہر کی مقدار کم از کم دس درہم متعین ہو چکی ہے اور زیادہ کی کوئی حد نہیں۔

امام شافعی کے نزدیک حق مہر کی مقدار مقرر اور متعین نہیں ہے بلکہ یہ بیوع اور دیگر عقود مالیہ کی طرح ہے جس طرح بیع میں بائع اور مشتری باہم رضا مندی سے قیمت مقرر کرتے ہیں اسی طرح حق مہر خاوند اور بیوی کی رضا مندی سے متعین کیا جائے گا اور دس درہم کی قید لگانا درست نہیں ہے۔ [1]

چنانچہ احناف کے نزدیک حق مہر کی تعیین شرعی مسئلہ ہے جس میں بندوں کا کوئی دخل نہیں۔ اور امام شافعی کے نزدیک یہ نکاح کی طرح ہے اور حق مہر کی تعیین بندوں کے اتفاق رائے پر ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے فریقین میں مندرجہ ذیل مسائل تفریع ہوتے ہیں:

1 امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح میں مشغول ہونا نفلی عبادات سے بہتر ہے کیونکہ نکاح عبادات میں سے ہے۔ [2]

امام شافعی کے نزدیک نکاح میں مشغول ہونے سے نفلی عبادت بہتر ہے کیونکہ نکاح عقود مالیہ کی طرح ہے۔ عقود مالیہ میں مشغول ہونے سے بہتر ہے کہ نفلی عبادات کی جائے۔

---

[1] حق مہر کی کم از کم مقدار میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بات راجح ہے کیونکہ شریعت نے حق مہر کی کم یا زیادہ کی مقدار مقرر نہیں کی بلکہ مرد و عورت کی رضا مندی پر رکھی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے نکاح کے خواہش مند ایک صحابی کو فرمایا تھا: ((اِلْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِّنْ حَدِيْدٍ)) "لوہے کی ایک انگوٹھی ہی تلاش کر کے لاؤ۔" جب اُسے انگوٹھی بھی نہ ملی تو قرآن کی چند سورتوں کے سکھانے کے عوض نکاح کر دیا۔ (صحیح بخاری، کتاب النکاح: ٥٠٨٧، مسلم: ١٤٢٥؛ ابو داود: ٢١١١؛ ترمذی: ١١١٤۔) حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے کھجور کی گٹھلی کے برابر سونا حق مہر دیا۔ (ابو داود: ٢١٠٩۔) اور یہ سوا تین سے لے کر پانچ درہم کی قیمت بنتی ہے۔ (نیل الاوطار، ج٦، ص: ١٧٠۔)

[2] وسعت والے پر نکاح کرنا ضروری ہے خصوصاً جسے گناہ میں ملوث ہونے کا خدشہ ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ((يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ......)) "اے نوجوانوں کی جماعت! تم میں سے جسے نکاح کرنے کی طاقت ہو وہ نکاح کرے......" ۔ (صحیح البخاری، کتاب النکاح: ٥٠٦٥؛ مسلم: ١٤٠٠)، اس طرح آپ ﷺ نے فرمایا: ((وَمَنْ كَانَ ذَا طَوْلٍ فَلْيَنْكِحْ)) "جو نکاح کی طاقت رکھتا ہو وہ نکاح کرے۔" (ابن ماجه: ١٨٤٦ بسند حسن)۔

2 امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح کو اکٹھا یا الگ الگ دونوں طریقوں سے طلاق دے کر ختم کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح عبادات میں سے ہے اور عبادات کو ایک دَم اپنے آپ سے دور کرنا درست نہیں ہوتا، ویسے بھی اکٹھی طلاقیں دینے سے حدیث کی مخالفت لازم آتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک نکاح کو اکھٹی یا الگ الگ تین طلاقیں دے کر فسخ کرنا اُسی طرح جائز ہے جس طرح بیع کو فسخ کرنا جائز ہے۔

3 امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین طلاقیں اکٹھی دینا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک تین طلاقیں اکٹھی دینا جائز ہے۔ [1]

4 امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح کو فسخ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ احناف کے نزدیک خلع بھی طلاقِ بائنہ ہوتا ہے یہ نکاح کو فسخ کرنے والا نہیں ہوتا۔

امام شافعی کے نزدیک: نکاح کو خلع سے فسخ کیا جا سکتا ہے جس طرح اقالہ سے بیع کو فسخ کیا جا سکتا ہے۔ [2]

عام

سوال عام کی اقسام اور تعریف تحریر کریں؟

جواب عام کی تعریف: ہر وہ لفظ جو ایک جماعت یا گروہ کو شامل آئے۔

اس کی دو قسمیں ہیں:

1 عام مخصوص منہ البعض 2 عام غیر مخصوص منہ البعض

---

[1] اکٹھی تین طلاقیں دینا منع ہے۔ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں اکٹھی دے دیں جب رسول اللہ ﷺ کو پتہ چلا تو آپ غصہ سے کھڑے ہوئے اور فرمایا: ((اَيُلْعَبُ بِكِتَابِ اللّٰهِ وَاَنَا بَيْنَ اَظْهُرِكُم)) ''میری موجودگی میں اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل تماشہ کیا جا رہا ہے؟'' سنن النسائی: ٣٤٣٠۔

[2] خلع کو فسخ نکاح قرار دینے والوں کے دلائل قوی ہیں کیونکہ ① خلع کے بعد عورت عدت خاوند کے گھر نہیں گزارے گی جبکہ طلاق میں خاوند کے گھر عدت گزارنا ضروری ہے۔ ② خلع کی عدت ایک حیض ہے جبکہ طلاق کی تین حیض۔ ③ خلع میں حق مہر واپس دیا جاتا ہے جبکہ طلاق میں نہیں دیا جاتا۔ ④ خلع میں مرد کو رجوع کا حق نہیں ہوتا جبکہ طلاق میں ہوتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ خلع کے احکام، طلاق سے مختلف ہیں، اور خلع فسخ نکاح ہوتا ہے۔

1 عام مخصوص منہ البعض کی تعریف: وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کرلیا گیا ہو۔

2 عام غیر مخصوص منہ البعض کی تعریف: وہ عام جس سے کسی بھی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔

سوال عام غیر مخصوص منہ البعض کا کیا حکم ہے اور مصنف کی بیان کردہ امثلہ کی وضاحت کریں؟

جواب احناف کا مؤقف:

احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض خاص کی طرح مفید علم یقینی ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، کیونکہ جس طرح خاص کسی خاص لفظ کے لیے وضع کیا گیا ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اِسی طرح عام کسی عموم کے لیے وضع کیا گیا ہوتا ہے اور لفظ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اس لفظ کی دلالت قطعی اور حتمی ہوتی ہے۔

شوافع کا مؤقف:

شوافع کے نزدیک یہ خبر واحد اور قیاس کی طرح مفید علم ظنی ہوتا ہے، اس لیے یہ ظنی الثبوت ہوتا ہے یعنی اس کے حکم پر عمل کرنا تو واجب ہوتا ہے لیکن اس کا یقین اور اعتماد کرنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں جو خصوص کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

امثلہ کی وضاحت:

1 ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [1]

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس آیت میں ''جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا'' میں لفظ ''ما'' عام ہے اور عام پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے آیت کا مطلب یہ ہوا کہ چور سے جو کچھ بھی سرزد ہوا ہے اس کی سزا صرف قطع یَد ہے اگر چور سے مسروقہ مال ہلاک ہو جائے اور اس کا ہاتھ ہلاکتِ مال کے بعد کاٹا جائے تو اس پر ضمانتِ مال نہیں آئے گی کیونکہ ہاتھ کاٹنا اس کے تمام جرائم اور گناہ کا کفارہ ہے اور ضمانت مقرر کرنے کی صورت میں یہ سزا چوری اور ہلاکتِ

---

[1] ٥/ المائدة:٣٨-

مال کا مجموعہ بن جائے گی جو قرآن کے عام کے خلاف ہے۔کلمہ ''مَا'' کے عام ہونے پر امام الفقہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ اگر مالک اپنی لونڈی کو کہے:

اِنْ کَانَ مَا فِی بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ

اگر لونڈی کے ہاں لڑکا اور لڑکی جڑواں پیدا ہوں تو وہ لونڈی آزاد نہ ہوگی کیونکہ لفظ ''مَا'' عام ہے جس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا پورا حمل غلام پر مشتمل ہو، جبکہ یہاں آدھا حمل غلام اور آدھا حمل جاریہ پر مشتمل ہے تو لونڈی آزاد نہیں ہو سکتی۔اس سے ثابت ہوا کہ لفظ ''مَا'' عام پر دلالت کرتا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قطع ید کے ساتھ مال کی ضمانت بھی لازم آئے گی اور وہ مالِ مغصوب پر قیاس کیا جائے گا کیونکہ غصب شدہ مال ہلاک ہو جائے تو اس کی ضمان تمام کے نزدیک غاصب پر آئے گی۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ [1]

''مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ'' غیر مخصوص منہ البعض ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اس سے ثابت ہوا کہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا لازمی نہیں ہے بلکہ قرآن کا جو بھی حصہ آسان ہو اس کو پڑھا جا سکتا ہے۔اور حدیث ((لَا صَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ)) خبر واحد ہے اور قرآن کے عموم کے ساتھ تطبیق بھی ممکن ہے۔اس طرح دونوں پر عمل کرنا بھی ممکن ہے کہ ''لَا صَلٰوۃَ'' میں ''لَا'' نفی کمال بنا لیا جائے۔

پس احناف کے نزدیک مطلق قراءت کی فرضیت تو قرآن سے ثابت ہوتی ہے اور فاتحہ کا وجوب حدیث سے ثابت ہوا۔ [2]

---

[1] ۷۳/ المزمل: ۲۰۔ [2] احناف کے نزدیک سورۃ الفاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے یعنی اس کے بغیر نماز کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔جبکہ جمہور صحابہ و تابعین، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ تمام کے نزدیک سورۃ الفاتحہ ضروری ہے۔جمہور کے دلائل میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

① حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا صَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ))
(صحیح البخاری، کتاب الاذان: ۷۵۶؛ مسلم: ۳۹۴)۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

امام شافعی کے نزدیک: حدیث پر عمل کرتے ہوئے سورۃ فاتحہ کی قراءت ضروری ہے۔

3 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ﴾ 1

اس آیت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک ''مَا'' عام ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک اس ذبیحہ کا کھانا حرام ہے جس پر تکبیر نہ پڑھی جائے۔ البتہ بھول کر نہ پڑھنے والے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ناسی (بھولنے والا) ذاکر کے حکم میں ہوتا ہے۔ جیسے حدیث میں ہے:

((رُفِعَ عَنْ اُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ)) 2

نیز فرماتے ہیں کہ قرآن نے لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ (یعنی جان بوجھ کر اللہ کا نام نہ لینا) فرمایا ہے۔

نہ کہ لَمْ يُتَذَكَّرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ (یعنی اللہ کا نام یاد نہ آیا ہو) جس سے ثابت ہوا کہ جان بوجھ کر تکبیر نہ پڑھنے والے کا ذبیحہ حرام ہوگا۔

اور حدیث: ((كُلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِءٍ مُسْلِمٍ)) یہ خبر واحد ہے اور تطبیق ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اِسے ترک کر دیا جائے گا کیونکہ اگر جان بوجھ کر تکبیر چھوڑنے والے کا ذبیحہ حلال ہو تو بھولنے والے کا ذبیحہ بالاولیٰ حلال ہونا چاہیے۔

(گزشتہ سے پیوستہ) مسیٔ الصلوۃ کو آپ نے فرمایا: قرآن کا جو حصہ تمہیں آسان ہو وہ پڑھو (بخاری: ٦٢٥١) اور دوسری روایت میں اس کی وضاحت آ گئی کہ ((ثُمَّ اقْرَأْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ)) (صحیح ابن حبان: ٤٨٤، أحمد)۔

3 حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز مکمل نہ ہوگی، آپ نے یہ تین مرتبہ فرمایا۔ (ابوداود، كتاب الصلوٰة: ٨٢١؛ مسلم: ٣٩٥)۔

اس حدیث میں ''خداج'' کے لفظ سے ایسا نقص مراد ہے جو فساد و بطلان کو لازم ہے۔ کیونکہ خداج کا لفظ اہل عرب کے ہاں اس وقت بولا جاتا ہے جب اونٹنی حمل ساقط کر دے اور گرا ہوا بچہ مردہ ہوتا ہے۔

1 ٦/ الانعام: ١٢١۔ 2 سنن ابن ماجہ میں ان الفاظ کے ساتھ حدیث وارد ہے: ((اِنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَلِي عَنْ اُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ......)) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق: ٢٠٤٣۔

جب دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے تو کتاب اللہ کا حکم ترک کرنا لازم آئے گا۔

امام شافعی کے نزدیک اس حدیث کی تخصیص کی بناء پر مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے۔ خواہ جان بوجھ کر تکبیر چھوڑ دے۔

امام مالک کے نزدیک "ما" عام ہے جس سے مراد جس ذبیحہ پر بھی نام نہ لیا گیا ہو وہ حرام ہے تو عمداً یا نسیاناً تکبیر چھوڑنے سے ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

4 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ 1

امام ابوحنیفہ کے نزدیک: امام صاحب کے نزدیک لفظ "الّتی" عام ہے اور عام پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

اور آیت کا تقاضہ یہ ہوا کہ جس عورت نے بھی دودھ پلایا ہو، دودھ خواہ قلیل ہو یا کثیر وہ عورت ہمیشہ کے لیے دودھ پینے والے بچے پر حرام ہوگی۔ اور حدیث: ((لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ)) 2 خبر واحد ہے اور تطبیق ممکن نہیں تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کے نزدیک: قرآن کے مذکورہ عام کو خبر واحد سے خاص کیا جا سکتا ہے اس لیے حرمت رضاعت کے لیے کم از کم پانچ رضاعات کا ہونا لازمی ہے۔ 3

سوال عام مخصوص منہ البعض کسے کہتے ہیں؟ اس کا حکم بیان کرتے ہوئے واضح کریں کہ خبر واحد اور قیاس کے ساتھ عام کی تخصیص کس طرح کی جا سکتی ہے۔

---

1 ٤/ النسآء:٢٣۔ 2 مسلم، باب فی المصة والمصتان:١٤٥٠)۔

3 اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک راجح ہے کہ تھوڑی مقدار دودھ پینے سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ)) "ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔" ایک روایت میں ہے: ((لَا تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ وَلَا الرَّضْعَتَانِ)) ایک دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ (مسلم، کتاب الرضاع:١٤٥٠؛ سنن ابی داود: ٢٠٦٣)۔

حضرت سہلہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے ((فَأَرْضَعَتْهُ خَمْسَ رَضَعَاتٍ فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ وَلَدِهَا مِنَ الرَّضَاعَةِ)) "انہوں نے (حضرت سالم رضی اللہ عنہ کو) پانچ مرتبہ دودھ پلایا تو وہ اس کے بچے کی جگہ ہوگیا۔" (سنن ابی داود، کتاب النکاح:٢٠٦١۔) صحابہ کرام سے حضرت عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن زبیر، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اور امام عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر، ابن تیمیہ، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ پانچ رضعات کے قائل ہیں۔ جبکہ اسحاق بن راھویہ، ابوثور اور ابن منذر رحمۃ اللہ علیہم تین رضعات کے قائل ہیں۔

جواب عام مخصوص منہ البعض کی تعریف میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ جو مندرجہ ذیل ہے:

احناف کے نزدیک:

کسی عام کلام سے متصل اور مستقل کلام کے ساتھ بعض افراد کے خارج کرنے کو عام مخصوص منہ البعض کہتے ہیں اور مستقل کلام وہ ہوتی ہے جو مفیدِ حکم ہو، پس اگر کلام مستقل نہ ہو یا عام کے ساتھ متصل نہ بولی جائے تو تخصیص نہ ہوگی۔

شوافع کے نزدیک:

عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کو عام مخصوص منہ البعض کہتے ہیں ان کے نزدیک کلام مستقل اور متصل ہونے کی قید نہیں ہے۔

حکم

عام مخصوص منہ البعض ظنی الثبوت ہوتا ہے مگر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، کیونکہ جب عام کے بعض افراد کو ایک مرتبہ خاص کرلیا جائے تو باقی میں بھی تخصیص کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ پہلی مرتبہ دلیل قطعی کے ساتھ تخصیص ہوگی اس کے بعد خبر واحد اور قیاس کے ساتھ بھی تخصیص کی جاسکتی ہے، یہاں تک کہ اس عام کے تین فرد باقی رہ جائیں جب تین فرد باقی رہ جائیں تو دلیلِ ظنی کے ساتھ مزید تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ جمع کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اور عام میں افراد کی تعداد کا جمع ہونا ضروری ہے۔ اگر عام کے فرد ایک یا دو باقی رہ جائیں تو وہ منسوخ شمار ہوں گے اور دلیل ظنی کے ساتھ نسخ جائز نہیں ہوتا کیونکہ نسخ کے لیے دلیلِ قطعی کی ضرورت ہوتی ہے۔

ملاحظہ: مصنف کی یہ بات اُس عام کے بارے میں ہے جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع اور نکرہ ہو، مثلاً: مُسْلِمُوْن اور مُشْرِکُوْن یا صرف معنیٰ جمع والا ہو، جیسے: قوم، رَھطٌ البتہ جو جمع معرف باللام، جنس یا نکرہ نفی کے تحت آنے کی وجہ سے ہو تو وہ اس حکم میں شامل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان میں تین کے بعد بھی تخصیص کرنا جائز ہوگی یہاں تک کہ ایک فرد باقی رہ جائے۔

دلیل ظنی سے اختصاص کی وجہ

جب عام سے پہلی مرتبہ دلیلِ قطعی سے تخصیص کی گئی تو اس وقت مـخَصَّصْ کی مندرجہ

ذیل دو صورتیں ہوں گی:

① مَخَصَّصْ مجہول ہوگا۔ ② مُخَصَّصْ معلوم ہوگا۔

① مخصّص مجہول:

اگر مخصّص مجہول ہو تو مخصوص کیے ہوئے افراد کے ہر فرد میں تخصیص کا احتمال ہوگا اور باقی افراد کے بارے میں جائز ہوگا کہ وہ حکم عام کے تحت رہیں یا حکمِ خاص کے تحت رہیں۔

اس طرح ہر فرد معین میں دونوں طرفین برابر ہو جائیں گی، البتہ کسی دلیلِ شرعی (یعنی قطعی یا ظنی) کے پائے جانے سے ان افراد کو انہی کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، مثلاً امیر کا کہنا: اُقْتُلُوْا بَنِی فُلَان اِلَّا بَعْضَهُمْ اس میں ہر فرد کی نسبت احتمال ہے کہ وہ تخصیص کے تحت آئے گا یا نہیں؟ یعنی جو بعض مخصوص افراد ہیں، ان میں سے ہر فرد کو مقتولین میں شامل کرنے یا غیر مقتولین میں شامل کرنے کا احتمال پایا جاتا ہے۔

② مخصّص معلوم:

اگر مخصص معلوم ہو تو جائز ہو گا کہ وہی علت کسی فرد معین میں پائی جائے اور وہ بھی تخصیص حاصل کر لے، مثلاً اللہ کا فرمان ہے:

﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ ﴾ [1]

یہ حکم تمام مشرکین کو شامل ہے۔ اور دوسری آیت میں اس کا مخصص آ گیا ہے کہ

﴿ وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ ﴾ [2]

ان مخصوص اور معلوم افراد کی تخصیص کی علت تلاش کی گئی تو معلوم ہوا کہ ذمی لوگوں سے نقصان کا خطرہ بہت کم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ذمی لوگوں کو قتل کرنے سے روکا گیا ہے اور یہی علت اطفال اور شیوخ میں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا عام مخصوص منہ البعض کے افراد میں حکم یقینی کی بجائے حکم ظنّی آ جائے گا۔ خبر واحد اور قیاس بھی دلیلِ ظنّی ہیں۔ اس لیے ظنّی الثبوت کو دلیل ظنّی سے خاص کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] ۹/ التوبۃ:۵۔ [2] ۹/ التوبۃ:۶۔

مطلق اور مقید کی بحث

سوال مطلق اور مقید کی تعریف اور اس کا حکم تحریر کریں؟

جواب **مطلق کی تعریف:**

مطلق کی دو طرح تعریف کی گئی ہے:

1 هُوَ مَادَلَّ عَلَى الْحَقِيْقَةِ بِلَاقَيْدٍ "وہ لفظ جو بغیر کسی قید کے حقیقت پر دلالت کرے۔" جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [1]

2 مطلق وہ لفظ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرے، صفت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

مقید کی تعریف:

1 هُوَ مَادَلَّ عَلَى الْحَقِيْقَةِ بِقَيْدٍ "وہ لفظ جو کسی قید کے ساتھ حقیقت پر دلالت کرے۔"

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [2]

2 مقید وہ لفظ ہے جو کسی ذات پر بمع صفت کے دلالت کرے۔

حکم:

مطلق کے حکم میں احناف اور شوافع کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے:

احناف:

ان کے نزدیک قرآن کا مطلق، خاص کی طرح قطعی الثبوت ہوتا ہے جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہو، تو بلا قید اس پر عمل کیا جائے گا اور اس کو خبر واحد یا قیاس سے مقید نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ کتاب اللہ قطعی الثبوت ہے جبکہ خبر واحد اور قیاس ظنی الثبوت ہیں

---

[1] ٥٨/ المجادلة:٣۔ [2] ٤/ النساء:٩٢۔

اس لیے ظنّی کے ساتھ قطعی کو نہ تو منسوخ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کے کسی وصف کو مقید کیا جا سکتا ہے۔

شوافع:

ان کے نزدیک یہ عام کی طرح ظنّی الثبوت ہوتا ہے، اس کو خبر واحد اور قیاس کے ساتھ مقید کیا جا سکتا ہے۔

سوال مطلق کے متعلق مصنف کی بیان کردہ اُمثلہ کی وضاحت اور احناف و شوافع کا اختلاف واضح کریں؟

جواب صاحبِ کتاب نے مطلق کے متعلق مندرجہ ذیل اُمثلہ بیان کی ہیں:

1 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ ﴾ [1]

احناف:

احناف کے نزدیک "فَاغْسِلُوْا" اور "وَ امْسَحُوْا" مطلق ہیں جس سے ہاتھ، پاؤں اور چہرے کا دھونا اور سر کا مسح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ اور وضو میں نیت، تسمیہ، ترتیب اور موالاۃ کی قید لگانا درست نہیں، کیونکہ یہ تمام چیزیں خبر واحد سے ثابت ہیں۔ اور خبر واحد سے قرآن کے مطلق کو مقید کرنا درست نہیں ہے۔

البتہ ہم خبر واحد پر اس طرح عمل کریں گے کہ قرآن کا مطلق حکم تبدیل نہ ہونے پائے وہ اس طرح کہ اعضاء کو دھونا اور مسح کرنا، اس کی فرضیت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ اور نیت وتسمیہ وغیرہ کا ثبوت سنت سے ثابت ہے۔ اس لیے یہ سنت کے درجہ میں ہوں گے۔

شوافع:

شوافع اور دیگر ائمہ کے نزدیک وضو میں اعضائے مغسولہ اور ممسوحہ کے علاوہ

---

[1] ٥/ المائدۃ:٦۔

نیت، 1 ترتیب 2، تسمیہ 3 اور موالاۃ 4 بھی ضروری ہیں، کیونکہ یہ تمام چیزیں نصِ حدیث سے ثابت ہیں اور ان کے نزدیک خبر واحد کے ساتھ قرآن کے مطلق کو مقید کرنا جائز ہے۔

---

1 امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام لیث، امام اسحاق بن راھویہ وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک دیگر اعمال صالح کی طرح وضو میں نیت کرنا فرض ہے، ان کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((اِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)) (صحیح البخاری، کتاب بدالوحی: ۱؛ مسلم: ۱۹۰۷)۔

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ((لَا عَمَلَ وَلَا قَوْلَ اِلَّا بِالنِّيَّةِ)) (العلل المتناھیة لا بن الجوزی، ج:۲، ص:۳٤٦)۔ ((اِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)) میں کلمہ "اِنَّمَا" حصر کے لیے ہے اور "الاعمال" پر الف ولام برائے استغراق ہے جو حصر کا معنی دیتا ہے۔ (البحرا المحیط للزرکشی، ج:٤، ص۵۰)۔ اس لیے معنی یہ ہوا کہ ہر عمل، نیت پر منحصر ہے اور نیت کے بغیر کوئی عمل قبول نہیں ہوتا۔ (نیل الاوطار، ج:۱، ص:۲۰۸)۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علما کا اتفاق ہے کہ تمام مقاصد میں نیت شرط ہے۔ (فتح الباری، ج:۱، ص:۱٤) امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ اور ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی وضو کے لیے نیت کرنا ضروری ہے (اعلام الموقعین، ج:۳، ص:۱۱۱؛ المحلیٰ، ج:۱، ص:۱۳۱)

2 وضو میں ترتیب کو ملحوظ رکھنے کو ضروری قرار دینے والوں کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

1 آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((اِذَا تَوَضَّأْتُمْ فَابْدَؤُا بِمَيَامِنِكُمْ)) "جب وضو کرو تو اپنی دائیں اطراف سے شروع کرو۔ (صحیح ابن ماجہ: ۳۲۳؛ ابوداود، کتاب اللباس: ٤١٤١؛ ترمذی: ۱۷٦٦)۔

2 آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی سے کہا ((تَوَضَّأْ كَمَا اَمَرَكَ اللّٰهُ)) "اس طرح وضو کرو جیسے اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے" پھر آپ نے اسے بالترتیب وضو سکھلایا۔ (ابو عوانۃ: ج۱، ص: ۲۵۳؛ بیھقی، ج:۱، ص: ۳۸)

3 آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ مرتب وضو کیا اور اس کا دوسروں کو حکم دیا۔ امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ اور سید سابق رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی ترتیب واجب ہے۔ (السیل الجرار، ج۱، ص:۸۷؛ فقه السنة، ج:۱ ص:۳۳) 3 تسمیہ کے وجوب کی دلیل یہ حدیث ہے: ((لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ)) یہ حدیث ۹ صحابہ کرام سے مروی ہے دیکھئے (ابوداود: ۱۰۲؛ ابن ماجہ: ۳۹۷؛ دارقطنی: ، ج:۱ ص: ۷۱۔ احادیث کا مجموعہ ایک دوسرے کو تقویت دیتا ہے اور یہ حسن یا صحیح کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ یہی بات حافظ ابن حجر، امام شوکانی، مبارکپوری، ابن کثیر اور سید سابق وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم نے کہی ہے۔

4 موالاۃ سے مراد پے درپے وضو کرنا، اس کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ ایک آدمی نے وضو کیا اور اس کے قدم میں ناخن کے برابر جگہ خشک رہ گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((اِرْجِعْ فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ)) "واپس جاؤ اور اچھی طرح وضو کرو۔" چنانچہ وہ واپس گیا اور وضو کر کے نماز پڑھی (مسلم، کتاب الطھارۃ: ۲٤۳؛ احمد، ج:۱، ص: ۲۱) ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ((فَاَمَرَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ اَنْ يُعِيْدَ الصَّلٰوةَ)) (ابوداود، کتاب الطھارۃ: ۱۷۵؛ احمد، ج:۳، ص: ۱٤٦) امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ بھی موالاۃ کے وجوب کے قائل ہیں۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [1]

احناف:

ان کے نزدیک یہ آیت غیر شادی شدہ زانی کی حدّ میں مطلق وارد ہوئی ہے۔اس کے ساتھ خبر واحد کے ذریعے تغریبِ عام (ایک سال کی جلاوطنی) کی قید لگانا درست نہیں۔البتہ خبر واحد پر اس طرح عمل کیا جا سکتا ہے کہ کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہونے پائے۔وہ اس طرح کہ ''جَلْدُ مِائَةٍ'' یہ شرعی حدّ ہے اور تغریبِ عام امور ریاست کی بنا پر نافذ کی جائے گی۔

شوافع:

ان کے نزدیک غیر شادی شدہ زانی کی حد ''جَلْدُ مِائَةٍ'' اور تغریب عام ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: ((اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ)) [2] ان کے نزدیک خبر واحد کے ساتھ قرآن کے مطلق کو مقید کیا جا سکتا ہے۔

3 اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ ۝٢٩ ﴾ [3]

احناف:

ان کے نزدیک بیت اللہ کے طوافِ زیارت میں یہ آیت مطلق ہے، اس کے ساتھ وضوء کی شرط لگا کر خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے۔

البتہ خبر واحد کے ساتھ اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلنے پائے، وہ اس طرح کہ مطلق طواف کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہے۔اور وضو کا وجوب خبر واحد سے ثابت ہوا ہے، البتہ وضو کو چھوڑنے کی وجہ سے جو ثواب میں کمی واقع ہوئی ہے اسے قربانی کے ساتھ پورا کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] ٢٤/ النور:٢۔

[2] سنن ابن ماجه، كتاب الحدود: ٢٥٥٠ اس میں ''سَنَةٍ'' کا لفظ ہے۔

[3] ٢٢/ الحج:٢٩۔

شوافع:

ان کے نزدیک بیت اللہ کے طواف کے ساتھ وضو کی شرط ہے کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا: ((اَلطَّوَافُ بِالْبَیْتِ صَلٰوۃٌ)) ❶ ''بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے۔''

جس طرح نماز کے لیے وضو شرط ہے اِسی طرح طواف کے لیے بھی وضو شرط ہے۔ ❷

4 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ ۝﴾ ❸

احناف:

ان کے نزدیک یہ آیت رکوع کے بارے میں مطلق ہے اور رکوع پیٹھ جھکانے کا نام ہے اب قرآن کے اس مطلق پر خبر واحد کے ساتھ طمانیت کی شرط لگانا جائز نہیں۔ البتہ طمانیت والی حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کے مطلق میں تغیر نہ آئے۔ وہ اس طرح کہ مطلق رکوع کی فرضیت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے اور طمانیت کا وجوب خبر واحد سے ثابت ہے۔

---

❶ النسائی، باب اباحۃ الکلام فی الطواف: ۲۹۲۵۔ ❷ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک طواف کے لیے وضو ضروری ہے اور ان کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

① حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ((اَلطَّوَافُ حَوْلَ الْبَیْتِ مِثْلُ الصَّلٰوۃِ)) ''بیت اللہ کے گرد طواف، نماز کی طرح ہے۔'' (جامع الترمذی، کتاب الحج: ۹۶۰؛ ابن خزیمۃ: ۲۷۳۹)

② حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ''اَقِلُّوا الْکَلَامَ فِی الطَّوَافِ اِنَّمَا اَنْتُم فِی الصَّلٰوۃِ'' ''دوران طواف کلام کم کیا کرو کیونکہ تم نماز میں ہوتے ہو۔'' (سنن النسائی، کتاب مناسك الحج: ۲۹۲۶، صبحی حلاق نے اسے صحیح کیا ہے (التعلیق علی الروضۃ الندیۃ' ج: ۱: ص ۶۲۵)

③ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ''اَنَّہٗ ﷺ تَوَضَّأَ ثُمَّ طَافَ بِالْبَیْتِ'' ''آپ ﷺ نے وضو کیا پھر بیت اللہ کا طواف کیا۔'' (صحیح البخاری، کتاب الحج: ۱۶۴۱؛ مسلم: ۱۲۳۵)۔

مذکورہ دلائل سے وضو کا شرط یا فرض ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بات راجح ہے امام ابن تیمیہ اور نواب صدیق حسن خان رحمہما اللہ کا بھی یہی مؤقف ہے (مجموعہ الفتاویٰ، ج: ۲ ص: ۴۵۳؛ الروضۃ الندیۃ، ج: ۱، ص: ۶۲۴)

❸ ۲/ البقرۃ: ۴۳۔

شوافع:

امام شافعی اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک رکوع میں طمانیت اور تعدیل کا ہونا شرط ہے کیونکہ حدیث "مسئی الصلوۃ" [1] میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلاد بن رافع رضی اللہ عنہ کو تین بار فرمایا: ((اِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ)) [2]

اور اس کی نماز میں بنیادی غلطی ارکان میں اعتدال اور طمانینت کا نہ ہونا تھا۔

5 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ [3]

احناف:

احناف کے نزدیک مطلق پانی نہ پایا جائے تو تیمّم جائز ہوگا، اور اِس کی موجودگی میں تیمّم جائز نہیں ہوگا اور پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف تبدیل بھی ہو جائے تو وہ ماءِ مطلق سے خارج نہ ہوگا، مثلاً مَاء الزَّعْفران، مَاءُ الصَّابُوْن وغیرہ ایسے پانی کی موجودگی میں تیمّم کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ وضوء کیا جائے گا کیونکہ اس میں اضافت برائے تعریف ہے۔ البتہ اگر اضافت برائے تقیید ہو تو وہ ماء مطلق کے حکم سے خارج ہوگا، جیسے مَاءُ الوَرْد (عرق گلاب) وغیرہ۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ماء مطلق کے ساتھ "اَلْمُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ" کی قید لگانا درست نہیں ہے، کیونکہ قرآن کے مطلق کو قیاس کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں۔

البتہ "مَاءُ النَّجَسِ" کے ساتھ وضو کرنا درست نہیں اس لیے کہ وضو سے مقصود طہارت ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

---

[1] صحیح البخاری، کتاب الاستئذان: ٦٢٥١؛ مسلم: ٣٩٧۔ ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔ ((لَا تُجْزِئُ صَلَاةُ الرجلِ حَتّٰی يُقِيْمَ ظَهْرَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُوْدِ)) "آدمی کی نماز اس وقت تک کافی نہیں ہوتی جب تک وہ رکوع وسجدے میں اپنی کمر سیدھی نہ کرے۔" (سنن ابن داود: ٨٥٥؛ جامع الترمذی: ٢٦٥) [2] صحیح البخاری، کتاب الایمان والنذور: ٦٦٦٧۔

[3] ٤/ النساء: ٤٣۔ [4] ٥/ المائدۃ: ٦۔

﴿ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾ [1] ''لیکن وہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے۔''

اور مَاءُ النَّجَس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی۔ آیت کے اس اشارے سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وضو کے وجوب کے لیے حادث (بے وضو) ہونا شرط ہے کیونکہ طہارت کا حصول اُسی صورت میں ہوسکتا ہے جب حدث پایا جائے۔

شوافع:

امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک ماء مطلق وہ ہوتا ہے جو ''مُنَزَّل مِنَ السَّماء'' کی صفت سے مقید ہو۔ اگر پانی میں صابن یا زعفران وغیرہ مل جائیں تو وہ ماء مطلق نہ رہے گا اور ماء مطلق کی عدم موجودگی میں ﴿ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ﴾ [2] کے مطلق حکم کی وجہ سے تیمّم کرنا جائز ہوگا۔ [3]

6 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ﴾ [4]

احناف:

اس آیت میں ظِہار کرنے والے کا کفارہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ قبل از مَسِیس غلام آزاد کرے یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اگر اس کی طاقت نہ ہو تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ اس آیت میں طعام کے کفارہ کے ساتھ مَسِیس کی قید نہیں ہے، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ

---

[1] ٥/ المائدة:٦۔ اس کی بجائے یہ آیت زیادہ مناسب ہے: ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهٖ ﴾ (٨/ الانفال: ١١) ''اور وہ تم پر آسمان سے پانی نازل کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کرے۔'' [2] ٥/ المائدة:٦۔ [3] اس مسئلہ میں راجح صورت یہ ہے کہ اگر پانی میں پاک چیز مل جائے اور اس پر ماءِ مطلق کا لفظ بولا جاتا ہو تو وہ پانی پاک بھی ہوگا اور پاک کرنے والا بھی ہوگا۔ اگر وہ پاک چیز ماءِ مطلق کے نام سے خارج کر دے تو وہ پاک ہوگا لیکن دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا نہ ہوگا۔ جیسے آپ نے غسل میت کے وقت فرمایا: ''پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور آخر میں کافور ملا دو۔'' (مسلم: ٩٣٩؛ ترمذی: ٩٩٠) تو معلوم ہوا کہ بیری کے پتے اور کافور ملنے کے باوجود پانی ماءِ مطلق کے حکم سے خارج نہیں ہوتا اور اس سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے۔ جیسے تالابوں میں درختوں کے پتوں کے گرنے سے رنگ، بُو، ذائقہ تبدیل ہو جائے لیکن ماءِ مطلق کے نام سے خارج نہ ہو تو وہ پاک ہوگا اور پاک کرنے والا بھی ہوگا۔ [4] ٥٨/ المجادلة:٤۔

کے نزدیک طعام کا حکم مطلق ہے اگر کوئی ظہار کرنے والا کفارہ طعام کے دوران مسیس کر لے تو اس کا کفارہ درست ہوگا اور اس کو ''تحریر رقبۃ'' اور ''صیام'' پر قیاس کرتے ہوئے مقید کرنا درست نہ ہوگا۔ پس آیت مذکورہ میں مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رکھا جائے گا۔

شوافع:

امام شافعی، امام مالک اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک کفارہ طعام کے دوران جماع کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا، بلکہ مظاہر پر کفارہ کا اعادہ لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک کفارہ طعام بھی ''تحریر رقبۃ'' اور ''صیام'' کی طرح قبل از مسیس ہونا لازم ہے۔

7 ﴿ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ﴾ [1]

احناف:

اس آیت میں کفارہ ظہار اور یمین کے لیے ''تحریر رقبۃ'' فرمایا ہے جو مطلق ہے اور اس کے ساتھ ''مؤمنۃ'' کی قید نہیں ہے۔ اس لیے احناف کے نزدیک کفارہ ظہار اور یمین میں مطلق گردن آزاد کرنا کافی ہوگا اور کفارہ قتل پر اس کو قیاس کرتے ہوئے ''مؤمنۃ'' کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے۔

شوافع:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل کے بارے میں فرمایا:

﴿ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [2]

چونکہ تمام کفارات ایک جنس کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں، اس لیے کفارہ ظہار اور یمین کے ساتھ ''مؤمنۃ'' کی قید لگانا ضروری ہے اگر ''مؤمنۃ'' گردن آزاد نہ کی جائے، تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ [3]

---

[1] ٥٨/ المجادلة: ٣۔ [2] ٤/ النساء: ٩٢۔ [3] کفارۂ ظہار میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم ہے جبکہ کفارۂ قتل میں مؤمن غلام آزاد کرنے کا حکم ہے جن کے نزدیک مطلق کو مقید کرنا جائز ہے ان کے نزدیک حکم ایک ہونے کے ساتھ سبب کا ایک ہونا مطلق کو مقید کرنے کے لیے شرط نہیں ہے۔ لیکن اکثریت کے ہاں ایک حکم کے ساتھ سبب کا ایک ہونا شرط ہے۔ چونکہ اس مسئلہ میں ایک جگہ غلام کو آزاد کرنے کا سبب ظہار ہے اور دوسرے میں غلام آزاد کرنے کا سبب قتل ہے تو افتراقِ سبب کی وجہ سے مطلق کو مقید کرنا درست نہ ہوگا۔ تفصیل کے لیے دیکھئے (الوجیز، ص: ٢٨٦، ارشاد الفحول، ص: ١٤٥، ١٤٦)

سوال سر کے مسح میں ﴿ وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ ﴾ کا حکم مطلق ہے اس کو خبر واحد کے ساتھ مقید کیوں کیا گیا؟

جواب آیت وضو ﴿ وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ ﴾ میں باء کے بارے میں دو مذہب ہیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "باء" زائدہ ہے اور ان کے نزدیک تمام سر کا مسح کرنا ضروری ہے۔ جبکہ احناف اور شوافع کے نزدیک "باء" تبعیضیہ ہے۔ جس کا معنی یہ ہوا کہ بعض سر کا مسح کرو۔ پھر ان کے مابین اختلاف ہے:

شوافع:

شوافع کے نزدیک جس مقدار پر بعض کا اطلاق ہوسکتا ہے، صرف اُتنی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے اور وہ مقدار دو یا تین بال بھی ہو سکتے ہیں۔

احناف:

احناف کے نزدیک مقدار ناصیہ یعنی ربع رأس کا مسح کرنا فرض ہے اور ان کی دلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ کی ہے کہ

اَنَّ النَّبِی ﷺ اَتٰی سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ فَتَوَضَّأَ وَ مَسَحَ عَلٰی النَاصِيَةِ وَخُفَّيْهِ . [1]

اس پر شوافع کی طرف سے اعتراض ہے کہ کتاب اللہ میں بعض سر کا مسح کرنا مطلق ثابت ہے اس کو خبر واحد سے مقید کیوں کیا گیا ہے؟

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ "وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ" یہ مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کے کسی ایک فرد پر عمل کرنے والا مأمور کے

---

[1] مسح رأس کے بارے میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک راجح ہے کہ مکمل سر کا مسح کیا جائے، کیونکہ آپ ﷺ سے مکمل سر کا مسح ثابت ہے اور پیشانی کے بالوں پر مسح پگڑی کی صورت میں کیا ہے۔ چنانچہ حضرت مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی مکمل حدیث اس طرح ہے:...... "وَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهٖ وَعَلَى الْعِمَامَةِ" کہ آپ ﷺ نے پیشانی مبارک اور پگڑی پر مسح کیا۔" (مسلم، کتاب الطهارة: ٢٧٤) چنانچہ پیشانی کے بالوں پر مع پگڑی مسح کرنا، مکمل سر کا مسح کرنے کے حکم میں ہے۔ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مکمل سر کا مسح کرنے کا باب قائم کیا ہے کہ مَسحُ الرَّأْسِ كُلِّهٖ (البخاری، کتاب الوضوء، باب مسح الرأس کله)

کل پر عمل کرنے والا شمار کیا جاتا ہے اور ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ'' میں اس طرح نہیں ہے کیونکہ آدھے یا تہائی سر کا مسح کرنے سے آدھے یا تہائی سر کا مسح فرض نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ لفظ مجمل ہے اور مجمل وہ ہوتا ہے جس کا معنی تو معلوم ہو لیکن اس کی مقدار متعین نہ ہو اور اس کے بعض افراد پر عمل کرنے والا ماٴمور بہٖ پر عمل کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا ہو۔

پس ''بِرُءُوْسِكُمْ'' کا تعلق مطلق کی بحث سے نہیں ہے بلکہ مجمل کی بحث سے ہے اور مجمل کی تفسیر خبر واحد سے کرنا تمام کے نزدیک جائز ہے۔

سوال مطلقہ ثلاثہ کی حرمتِ غلیظہ، دوسرے خاوند سے نکاح کرنا بیان کی گئی ہے خبر واحد کے ساتھ وطی کی قید کیوں لگائی گئی ہے؟

جواب شوافع کی طرف سے احناف پر یہ اعتراض ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کی حرمتِ غلیظہ کی انتہا بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ [1]

اس میں صرف دوسرے خاوند سے مطلق نکاح کرنا ہی بیان کیا گیا ہے اور اس مطلق کو خبر واحد ''امرءۃ رفاعہ'' کے ساتھ مقید کیوں کیا گیا ہے؟

احناف کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں:

1 آیت: ﴿حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ میں نکاح سے مراد وطی ہے، کیونکہ لفظ ''زَوْجًا'' سے عقد ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اگر ''تَنْكِحَ'' کا معنی بھی عقد کیا جائے تو تکرار لازم آتا ہے۔ اور حدیث ((نَاكِحُ الْيَدِ مَلْعُوْنٌ)) (مشت زنی کرنے والا ملعون ہے) بھی اِسی معنی کی تائید کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وطی کا معنی خود آیت سے ثابت ہے نا کہ خبر واحد کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

2 حدیث ''اِمْرَءَةُ رِفَاعَةَ'' خبر واحد نہیں ہے بلکہ مشہور ہے اور مشہور حدیث کے ساتھ مطلق کو مقید کرنا درست ہے۔

---

[1] ۲/ البقرۃ: ۲۳۰۔

مشترک ومؤول کی بحث

سوال مشترک کی تعریف اور حکم مع امثلہ تحریر کریں؟

جواب مشترک کی تعریف:

جو لفظ دو یا دو سے زیادہ معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور ان کی حقیقتیں مختلف ہوں، اُسے مشترک کہتے ہیں مثلاً:

1. جَارِیَۃٌ یہ لفظ لونڈی اور کشتی میں مشترک ہے۔
2. مُشْتَرِیْ یہ لفظ خریدار اور آسمانی ستارے میں مشترک ہے۔
3. بَائِنٌ یہ جدائی اور بیان میں مشترک ہے۔
4. عَیْنٌ یہ آنکھ، چشمہ، سورج، جاسوس، سونا، وغیرہ کے لیے مشترک لفظ ہے۔

حکم:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مشترک کے مختلف معانی میں سے کسی ایک معنی کو دلیل کے ساتھ متعین کرلیا جائے، تو باقی معانی کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، مثلاً:

1. لفظ "قُــرُوْءٌ" یہ طہر اور حیض دونوں میں مشترک ہے۔ احناف کے نزدیک اس سے حیض مراد ہے اور شوافع کے نزدیک طہر ہے۔ بیک وقت دونوں معنی مراد لینا درست نہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لفظ مشترک کے معانی اگر ایک دوسرے کی ضد نہ ہوں تو ایک لفظ سے، ایک ہی وقت میں کئی معانی مراد ہو سکتے ہیں۔ جسے عموم مشترک کہا جاتا ہے۔

جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَنْ فِي الْاَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُوْمُ وَ الْجِبَالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَآبُّ وَ كَثِيْرٌ

مِّنَ النَّاسِ ﴾ ❶

اس آیت میں "یَسْجُدُ" دو معنوں کے لیے استعمال ہوا ہے۔ ذوی العقول کے لیے اصطلاحی سجدہ اور غیر ذوی العقول کے لیے متذلل وخشوع کے لیے استعمال ہوا ہے۔

2 اگر محرم آدمی شکار کرے تو اس کے بارے میں قرآن مجید نے فرمایا:

﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ ❷

اس جگہ لفظ "مِثْلُ" مثل صوری اور مثل معنوی میں مشترک ہے۔ لہٰذا جب ایک معنی متعین کر لیا جائے تو دوسرے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ چڑیا اور کبوتر کے شکار میں مثل معنوی (قیمت) کا اعتبار کرنے پر تمام کا اتفاق ہے جب ایک مرتبہ مثل معنوی متعین ہو گیا تو اب مثل صوری مراد لینا درست نہ ہوگا۔ اس لیے احناف کے نزدیک ہرن اور نیل گائے کے شکار میں بھی مثل معنوی ہی مراد ہوگا۔

جبکہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمۃ اللہ علیہم اور احناف میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جن جانوروں کا مثل صوری موجود ہے ان کے قتل میں مثل صوری دینا واجب ہے۔ ❸ جیسے: ہرن کے شکار میں بکری مِثل صوری ہوگی۔ اور جن کا مِثل صوری نہیں ہے ان کا مِثل معنوی دینا واجب ہے، جیسے چڑیا اور کبوتر وغیرہ۔

اگر مشترک کے کسی معنی کی تعیین نہ ہو تو اس کا حکم باطل ہو جائے گا اور کوئی بھی معنی مراد نہیں لیا جائے گا مثلاً:

1 ایک آدمی نے وصیت کی کہ میرا مال فلاں کے موالی کو دے دینا اور اس کے اعلیٰ اور اسفل دونوں قسم کے موالی تھے تو عدم تعین کی وجہ سے وصیت فریقین کے حق میں ساقط اور باطل ہو جائے گی۔

2 ایک آدمی نے اپنی بیوی کو "اَنْتِ عَلَیَّ مِثْلُ اُمِّیْ" کہہ دیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ مظاہر (ظہار کرنے والا) نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ "مِثْلُ اُمِّیْ" کرامت اور حرمت

---

❶ ۲۲/ الحج:۱۸۔ ❷ ٥/ المائدة:۹٥۔ ❸ اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا نظریہ راجح ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: (تفسیر فتح القدیر، ج:۲، ص:۷۷، ۷۸؛ تفسیر فتح البیان، ج:۲، ص: ۳۱٤؛ الروضة الندیة، ج:۱، ص:٦۰۸)۔

میں مشترک ہے۔البتہ نیت کی بنا پر اگر ایک معنی متعین کرلیا جائے تو پھر حکم نافذ ہوگا، ورنہ نہیں۔

سوال مؤول کی تعریف اور حکم مع امثلہ بیان کریں؟

جواب **مؤول کی تعریف:**

جب مشترک کا دلیلِ ظنّی سے کوئی معنی متعین کرلیا جائے تو اُسے مؤول کہتے ہیں۔

حکم:

مؤول پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر غلطی کا احتمال بھی اس میں ہوتا ہے، مثلاً:

1 کسی آدمی نے بیع کرتے وقت مطلق قیمت کا تذکرہ کرتے ہوئے سودا طے کرلیا اور اس شہر میں مختلف قسم کا سکہ جاری تھا تو بطورِ تاویل خاص اِس شہر کا سکہ مراد لیا جائے گا اگر تمام سکے مساوی ہوں اور ترجیح والی کوئی صورت بھی نہ ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

2 لفظ "قُـرُوْء" کو حیض پر اور ﴿حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾[1] میں نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور طلاق کا تذکرہ کرتے ہوئے کنایاتِ طلاق کو طلاق پر محمول کرنا، یہ سب مؤول ہی کے قبیل سے ہیں۔

سوال مصنف کے قول: "اَلدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكٰوةِ يُصْرَفُ اِلٰى اَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ" کی وضاحت کریں اور اس پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی قائم کردہ تفریع کی وضاحت کریں؟

جواب مصنف نے یہ اصول بیان کیا ہے کہ جب کوئی شے دو چیزوں کا احتمال رکھتی ہو تو جس پر دلیلِ ظنّی یا قرینہ قائم ہو جائے اُسے مراد لیا جائے گا اور دوسرے کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اس اصول کے مدِّ نظر وہ فرماتے ہیں کہ جب کسی آدمی کے پاس زکوٰۃ کے مختلف نصاب ہوں اور اس کے ذمہ اِتنا قرض بھی ہو جو ایک نصاب کو حاوی ہو تو چونکہ قرض مانع زکوٰۃ ہوتا ہے اس لیے قرض کی ادائیگی اس نصاب سے کی جائے گی جس کی ادائیگی آسان ہو، جب ایک نصاب قرضے کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جائے تو اس نصاب سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اور دیگر

---

[1] ۲/ البقرۃ: ۲۳۰۔

نصابوں پر زکوٰۃ برقرار رہے گی، مثلاً:

ایک آدمی کے پاس نقدی، سونا، چاندی، مال تجارت اور مویشی نصاب زکوٰۃ مال ہیں اور اس کے ذمہ اِتنا قرضہ بھی ہے جو ایک قِسم کے نصاب کو حاوی ہے تو نقدی میں زکوٰۃ نہیں آئے گی کیونکہ اسے ادائیگی قرض کے لیے آسان سمجھا جاتا ہے اور دیگر میں زکوٰۃ آئے گی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تفریع:

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصول پر یہ تفریح قائم کی ہے کہ ایک آدمی جب نکاح کرے اور حق مہر، زکوٰۃ کا ایک نصاب طے کرے اور اس کے پاس بکریاں اور دراہم دو قسم کا نصاب ہو تو حق مہر کو دراہم کے ساتھ منسلک کیا جائے گا کیونکہ یہ ادائیگی میں آسان ہے۔ اگر اس مال پر سال گزر جائے تو زکوٰۃ نہیں آئے گی کیونکہ یہ قرض کی ادائیگی کے لیے سمجھا جائے گا اور زکوٰۃ صرف بکریوں پر آئے گی۔

سوال مفسَّر کی تعریف اور حکم مع امثلہ بیان کریں؟

جواب مفسر کی تعریف:

اگر مشترک کا کوئی معنیٰ متکلم کی طرف سے ترجیح پا جائے تو یہ مفسَّر کہلائے گا۔

حکم:

اس پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہوتا ہے۔

کوئی آدمی کہے "لِـفُلَانٍ عَـلَـيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا" متکلم کے لفظ "نَقْدِ بُخَارا" سے دراہم کی تفسیر ہوگی کہ شہرِ بخارا کے دراہم مطلوب ومقصود ہیں۔ اگر وہ یہ لفظ بولتا کہ "لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ" تو یہ بات تاویل کے زمرہ میں چلی جاتی اور اس سے مراد شہر کا غالب سکہ ہوتا۔

حقیقت اور مجاز کی بحث

سوال حقیقت اور مجاز کی تعریف لکھیں اور امثلہ کی وضاحت کریں؟

جواب ہر وہ لفظ جس کو لغت کے واضع نے کسی متعین شے کے مقابلے میں وضع کیا ہو اگر وہ لفظ موضوع لہٗ کے لیے استعمال کیا جائے تو حقیقت ہوگا ورنہ مجاز، مثلاً: لفظ "اَسَدٌ" شیر کے لیے حقیقت اور بہادر انسان کے لیے مجاز ہوگا۔

حکم:

حقیقت اور مجاز ایک ہی لفظ سے، ایک ہی حالت میں ارادۃً اکٹھے نہیں ہو سکتے، جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

1. لفظ "صاع" کا حقیقی معنی لکڑی یا لوہے کا پیمانہ ہے۔ جبکہ مجازی معنی اُس پیمانے میں پائی جانے والی شے ہے۔ جب اجماعی طور پر صاع سے مجازی معنی لے لیا گیا تو حقیقی معنی کا ترک لازم آئے گا کیونکہ حقیقت اور مجاز کا اکٹھا ہونا محال ہوتا ہے، اس اصول کے تحت حدیث ((لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ)) [1] کا مطلب یہ ہوگا ایک صاع اناج کے ساتھ دو صاع اناج کا تبادلہ منع ہے لیکن ایک صاع پیمانے کے ساتھ دو صاع پیمانوں کی فروخت منع نہیں ہوگی۔

2. ﴿ وَ اِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰۤى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآىِٕطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ ﴾ [2]

اس آیت میں لفظ "لَمَسَ" حقیقی اور مجازی دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ حقیقی معنی کسی چیز کو چھونے کے ہیں اور مجازی معنی جماع کرنے کے ہیں۔ جب مجازی معنی متعین ہو گیا تو حقیقی معنی مراد نہیں ہوگا، کیونکہ حقیقت اور مجاز دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ جماع سے وضو لازم آئے گا اور مَسِّ ید سے وضو لازم نہیں آئے گا۔ [3]

---

[1] مسند احمد، حدیث: ٥٨٨٥؛ مصنف عبدالرزاق، ٨/ ٣٣ فيه ابو جناب مدلس۔

[2] ٤/ النساء: ٤٣۔ [3] امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، ان کی دلیل آیت کے الفاظ "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ" سے ہے لیکن یہ آیت ان کے موقف کی دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ مَس سے مراد مباشرت ہے (تفسیر فتح القدیر، ج:١ص:٦٠٢؛ نیل الاوطار، ج:١ص:٢٩٧) بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

3 جب کسی آدمی نے اپنے غلاموں کے بارے میں وصیت کی اور اس کے اپنے آزاد کردہ غلام ہوں اور آزاد کردہ غلاموں کے غلام بھی ہوں۔ تو اس کی وصیت حقیقی غلاموں پر نافذ ہوگی اور مجازی غلاموں پر نافذ نہ ہوگی، کیونکہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع ممنوع ہے۔

4 اگر اہل حرب نے اپنے آباء اور امہات کے لیے امان طلب کی تو اس میں اَجداد اور جدّات شامل نہ ہوں گے۔ "اَبٌ" کا حقیقی معنی باپ اور "اُمٌّ" کا حقیقی معنی ماں ہے اور مجازی معنی دادا اور دادی ہے تو حقیقی معنی مراد لینے کی وجہ سے مجازی معنی مراد نہ ہوں گے۔

5 جب کوئی بنی فلاں کی باکرہ عورتوں کے لیے مال کی وصیت کرے تو اس میں زِنا سے پردہ بکارت کو ضائع کرنے والی شامل نہ ہوں گی۔ کیونکہ باکرہ سے حقیقتاً وہ کنواری عورت مراد ہے جس کا پردہ بکارت سلامت ہو اور زِنا سے بھی زائل نہ ہوا ہو۔ اور مجازاً اس عورت کو کہا جائے گا جس کا نکاح نہ ہوا ہو۔

6 جب کوئی آدمی بنی فلاں کے لیے وصیت کرے اور اس کے بیٹے اور پوتے دونوں قسم کی اولاد ہو تو وصیت صرف حقیقی بیٹوں کے لیے نافذ ہوگی اور پوتے وصیت میں شامل نہ ہوں گے کیونکہ حقیقی معنی متعین کر لینے کے بعد مجازی معنی مراد نہیں لیا جاتا۔

7 اگر کوئی شخص یہ قسم اٹھائے کہ فلاں اجنبی عورت سے نکاح نہیں کرے گا اور اگر وہ اس عورت سے زِنا کر لے، تو احناف کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ نکاح کا حقیقی معنی جماع اور مجازی معنی عقد ہے جب مجازی معنی متعین کر لیا جائے تو حقیقی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا کیونکہ حقیقت اور مجاز اکٹھے نہیں ہوتے۔

سوال حقیقت اور مجاز اکٹھے نہیں ہوتے تو مندرجہ ذیل صورتوں میں کیوں کر اکٹھے ہوئے گئے ہیں؟

1 اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ "لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِي دَارِ فُلَانٍ" اگر وہ ننگے پاؤں، جوتا

گزشتہ سے پیوستہ ❁❁❁ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، یہی بات راجح ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں ((اَنَّ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهٖ ثُمَّ خَرَجَ اِلَى الصَّلٰوةِ وَلَمْ يَتَوَضَّا)) "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیوی میں سے کسی کا بوسہ لیا اور نماز کے لیے نکلے اور وضو نہ کیا۔" (جامع الترمذی، حدیث:۸٦؛ سنن ابن ماجہ، حدیث: ۵۰۲؛ سنن ابی داود، حدیث:۱۷۹)

پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو تو وہ حانث ہو جاتا ہے اور اس پر کفارہ قسم آئے گا، حالانکہ ننگے پاؤں داخل ہونا حقیقت اور جوتا پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہونا مجاز ہے۔

2 اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ "لَا یَسْکُنُ دَارَ فُلَانٍ" اگر وہ آدمی اس کے ذاتی، اُجرت والا، یا عاریت والے، کسی گھر میں بھی داخل ہو جائے تو وہ حانث ہو جائے گا حالانکہ اس کے ملکیت والے گھر میں داخل ہونا حقیقت اور اُجرت یا عاریت والے گھر میں داخل ہونا مجاز ہے۔

3 اگر کسی آدمی نے کہا "عَبْدُهٗ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ" تو فلاں آدمی دن یا رات کو جس وقت بھی آئے تو غلام آزاد ہو جائے گا، حالانکہ لفظ "یَوْمَ" دن کے لیے حقیقت اور رات کے لیے مجاز ہے۔

جواب مذکورہ امثلہ میں حقیقت اور مجاز کو اکٹھا نہیں کیا گیا بلکہ مجاز عام پر عمل کیا گیا ہے امثلہ کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

① لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ ، کا حقیقی معنی گھر میں صرف قدم رکھنا ہے اور مجازی معنی گھر میں دخول ہے جب حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا تو مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔ تو گھر میں ننگے پاؤں، جوتا پہن کر یا سوار ہو کر جس طرح بھی داخل ہوگا تو وہ مجاز عام کی وجہ سے حانث ہو جائے گا، البتہ اگر کوئی صرف قدم رکھ کر اٹھا لے اور داخل نہ ہو تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقی معنی ترک کر دیا گیا ہے۔

② "لَا یَسْکُنُ دَارَ فُلَانٍ" کا حقیقی معنی اس کی ملکیت والا ذاتی گھر ہے اور مجازی معنی اس کا رہائشی گھر ہے خواہ وہ ذاتی ہو، اُجرت پر ہو یا عاریتاً لیا ہو۔

جب مجازی معنی متعین کر لیا گیا تو حقیقی معنی چھوڑنا لازم آئے گا پس اگر وہ آدمی اس کی ملکیت والے گھر میں داخل ہو جائے جس میں اس کی رہائش نہ ہو تو وہ مجاز عام کی وجہ سے حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا ہے۔

③ "عَبْدُهٗ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ" لفظ "یَوْمَ" کا حقیقی معنی طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے اور مجازی معنی رات دن تمام اوقات ہیں کیونکہ جب "یَوْمٌ" کو فعل غیر مُمْتَدْ (ایسا فعل جو وقتی ہو جیسے دخول، خروج، قدوم) کی طرف مضاف کیا جائے تو اس سے تمام وقت

مراد لیا جاتا ہے جب مجازی معنی متعین کر لیا جائے تو حقیقی معنی ترک کرنا لازم آئے گا۔

سوال حقیقت کی اقسام مع امثلہ اور حکم بیان کریں؟

جواب حقیقت کی مندرجہ ذیل تین قسمیں ہیں:

① متعذرہ ② مہجورہ ③ مستعملہ

① متعذرہ:

وہ لفظ جس کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو مگر یہ کہ انتہا درجے کا تکلف کیا جائے۔

حکم:

حقیقت متعذرہ بول کر اس کا مجاز مراد لیا جاتا ہے۔ اِلَّا یہ کہ متکلم نے اس کی حقیقت کا ارادہ کیا ہو، مثلاً:

① کسی آدمی نے قسم اٹھائی اور کہا: لَا یَأْکُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ۔

ان دونوں مثالوں کا حقیقی معنی بنفسہٖ درخت یا ہنڈیا کو کھانا ہے۔ اور مجازی معنی درخت کا پھل یا اس کی قیمت اور ہنڈیا میں موجود چیز کھانا ہے اس میں حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہے تو مجازی معنی ہی مراد لیے جائیں گے۔

اگر کوئی آدمی تکلف و مشقت کے ساتھ بنفسہٖ درخت یا ہنڈیا کھائے تو وہ حانث نہیں ہو گا۔

② اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ لَا یَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْبِئْرِ اس کا حقیقی معنی کنویں سے منہ لگا کر پانی پینا ہے اور مجازی معنی مطلق طور پر پانی پینا ہے خواہ کسی بھی طریقے سے ہو، اس میں حقیقت متعذرہ کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیے جائیں گے۔ البتہ اگر کوئی تکلف سے حقیقی معنی پر عمل کرتے ہوئے منہ لگا کر پانی پی لے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

② حقیقت مہجورہ:

وہ لفظ جس کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن عرف عام میں اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا گیا ہو۔

حکم:

حقیقت مہجورہ بول کر مجاز مراد لیا جاتا ہے اِلّا یہ کہ متکلم حقیقت کی نیت کرے، مثلاً:

① اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ "لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِی دَارِ فُلَانٍ" اس کا حقیقی معنی گھر میں ننگا پاؤں رکھنا ہے اور مجازی معنی گھر میں دخول ہے، خواہ کسی طریقے سے بھی ہو۔

اس مثال میں حقیقی معنی پر عمل کرنا عرف عام میں چھوڑ دیا گیا ہے اور مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے۔ چنانچہ قسم اٹھانے والا جس طریقے سے بھی گھر میں داخل ہو تو وہ حانث ہو جائے گا۔

البتہ اگر کوئی گھر کے باہر کھڑا ہو کر صرف ننگا پاؤں اندر رکھ دے اور خود داخل نہ ہو تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت کو اس جگہ چھوڑ دیا گیا ہے۔

② اگر کوئی آدمی کسی کو بنفس خصومت کا وکیل بنائے حالانکہ خصومت کا معنی جھگڑا کرنے کے ہیں اور خصومت فی نفسہٖ قابلِ ترک ہے۔ اس کے حقیقی معنی کو شرعاً اور عرفاً چھوڑ دیا گیا ہے اس کا مجازی معنی مطلق وکیل بننے کا ہے خواہ وہ "نَعَمْ" (اقرار) یا "لَا" (انکار) سے جواب دے۔

③ حقیقت مستعملہ:

جس کی حقیقت پر عرف عام میں عمل کیا جاتا ہو۔

حکم:

حقیقت مستعملہ میں حقیقت پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے اِلّا یہ کہ مجاز کی طرف لے جانے والا کوئی قرینہ پایا جائے، مثلاً:

لفظ قرآن اس کا حقیقی معنی آخری "منزل من اللہ" کتاب ہے اور مجازاً دیگر کتب پر بھی بولا جاتا ہے۔

سوال حقیقت مستعملہ کی صورت میں مجاز مراد لینے کی کیا حیثیت ہے؟

جواب حقیقت مستعملہ کی صورت میں اس کا مجازی معنی مراد لینے کی مندرجہ ذیل دو صورتیں ہیں:

① وہ حقیقت جس کا مجاز متعارف ہو۔

② وہ حقیقت جس کا مجاز متعارف نہ ہو۔

ملاحظہ: حقیقت کے مجاز متعارف ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا مجازی معنی حقیقی معنی کی بنسبت زیادہ مستعمل ہو۔

حکم:

جس حقیقت مستعملہ کا مجاز متعارف نہ ہوتو بالاتفاق اس کی حقیقت پر عمل کرنا لازمی ہے۔ اگر اس کا مجاز متعارف ہوتو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہوتو فرع کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔

اور صاحبین کے نزدیک عمومِ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ عمومِ مجاز سے مراد ایسا معنی ہوتا ہے جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو۔ چنانچہ اس طرح عمومِ مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں افراد آجاتے ہیں اور مجاز کا معنی عام ہونے کی وجہ سے راجح ہوتا ہے،

مثلاً:

① کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ لَا یَأْکُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک بنفس گندم کھانے سے حانث ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک اُس گندم سے تیار شدہ چیز کھانے سے بھی حانث ہوگا اور بنفسِ گندم کھانے سے بھی حانث ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک عمومِ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

② کسی نے قسم اٹھائی کہ لَا یَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ امام ابوحنیفہ کے نزدیک منہ لگا کر پینے سے حانث ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک جس طرح بھی دریائے فرات سے پیئے گا تو وہ حانث ہوجائے گا۔

سوال مجاز حقیقت کا نائب کس اعتبار سے ہوتا ہے؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف واضح کریں۔

جواب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز تکلم اور تلفظ کے اعتبار سے حقیقت کا نائب

ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک حکم کے اعتبار سے حقیقت کا نائب ہوتا ہے یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر کسی کلام کا تلفظ ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو اور اس کا معنی بھی درست بنتا ہو اور حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو تو مجازی معنی مراد لیے جائیں گے۔ صاحبین کے نزدیک اگر تلفظ کرنا درست ہو اور حقیقی معنی ممکن نہ ہو تو مجازی معنی مراد لینا بھی درست نہ ہوگا بلکہ وہ کلام لغو قرار دی جائے گی۔ اگر حقیقی معنی ممکن ہو، لیکن کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، تو اس صورت میں مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا، مثلاً:

① کسی مالک نے اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو کہا: هٰـذا اِبْـنِـیْ تو صاحبین کے نزدیک اگرچہ تلفظ و ترکیب نحوی درست ہے لیکن حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں۔ کیونکہ بیٹا، باپ سے بڑی عمر کا نہیں ہوسکتا۔ تو مجازی معنی لینا بھی درست نہ ہوگا اور کلام لغو قرار دی جائے گی۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تلفظ اور ترکیب نحوی درست ہے اور حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں تو اس کو مجاز کی طرف منتقل کر دیا جائے گا اور مجازی معنی مراد لیتے ہوئے غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ جس طرح بیٹا غلامی میں نہیں رہ سکتا اِسی طرح یہ غلام بھی غلامی میں نہیں رہے گا۔

② ایک آدمی نے اقرار کیا کہ لَـهٗ عَـلَـیَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰی هٰذَا الجِدَارِ ''اس کے میرے ذمے یا اس دیوار کے ذمے ہزار روپے ہیں۔''

یا اس نے اس طرح کہا: ''عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ'' ''میرا غلام یا گدھا آزاد ہے۔''

صاحبین کے نزدیک تلفظ کرنا درست ہے اور حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں، کیونکہ متکلم اور دیوار دونوں میں سے ایک غیر متعین پر ہزار روپے لازم کرنا یا غلام یا گدھے میں سے ایک غیر معین کو آزاد کرنا فی نفسہ ناممکن ہے اس لیے کہ دیوار اثباتِ رقم کا محل نہیں اور گدھا ثبوتِ حُریت کا محل نہیں۔ پس جب حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں تو مجازی بھی مراد نہ ہوگا، اور کلام لغو قرار دی جائے گی۔

جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تلفظ اور ترکیب نحوی درست ہے اور حقیقی معنی مراد لینا

درست نہیں تو اس کے مجاز کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور ''اَوْ'' بمعنیٰ ''واو'' کے ہوگا اور پہلی مثال میں اقرار کرنے والے پر ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا اور دوسری مثال میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

سوال اگر کوئی آدمی اپنی ''مَعْرُوفَةُ النَّسَب'' بیوی کو کہے ''هٰذِهٖ اِبْنَتِیْ'' تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز مراد لے کر طلاق ہونی چاہیے۔ لیکن ان کے نزدیک حقیقی اور مجازی معنی مراد لینا درست نہیں، اس کی علت بیان کریں؟

جواب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ''هٰذِهٖ اِبْنَتِیْ'' نکاح کے منافی ہے کیونکہ بیٹی کسی صورت میں بھی نکاح میں نہیں آ سکتی۔ جب یہ لفظ نکاح کے منافی ہے تو طلاق کے بالاولیٰ منافی ہوگا اور منافات کی صورت میں مجاز اور استعارہ مراد لینا درست نہ ہوگا۔

البتہ اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو ''هٰذَا اِبْنِیْ'' کہنا یہ منافات کے قبیل میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ بیٹا غلام ہوسکتا ہے جیسے حدیث میں ہے:

((مَن مَلَكَ ذَارَحِمٍ مَحرَمٍ عُتِقَ عَلَيْهِ)) [1]

''جو شخص ذو رحم محرم کا مالک ہو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔''

اس لیے ایسی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

---

[1] ابوداود، حدیث:٣٩٤٩؛ ترمذی، حدیث:١٣٦٥، اورابن ماجه، حدیث:٢٥٢٤ میں مَن مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحرَمٍ فهو حُرٌ) کے الفاظ ہیں۔

استعارة کی بحث

استعارہ کا لغوی معنی کسی چیز کا عاریتاً دینا ہے اور اس کے اصطلاحی معنی میں اہل اصول اور اہل بیان کا اختلاف ہے:

اہل اصول:

اہل اصول کے نزدیک استعارہ اور مجاز مترادف لفظ ہیں، ان کے نزدیک استعارہ سے مراد یہ ہوگا کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان اتصال و مناسبت کی وجہ سے لفظ کو حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی میں استعمال کرنا۔

اہل بیان:

اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے اس لیے ان کے نزدیک اگر حقیقت و مجاز کے درمیان تشبیہ کا تعلق پایا جائے تو وہ استعارہ ہوگا۔ اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی اور تعلق پایا جائے تو وہ مجاز مرسل ہوگا۔

شرعی احکام میں استعارہ کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے:

① علت اور حکم (معلول) کے درمیان اتصال کا پایا جانا۔

② سبب اور حکم (مسبب) کے درمیان اتصال کا پایا جانا۔

① علت:

جس کو کسی مطلوب حکم کے لیے وضع کیا گیا ہو اُسے علت کہتے ہیں: اور اس کی وجہ سے حکم (معلول) کا وجود پایا جاتا ہے یعنی علت اور معلول کے درمیان کسی تیسری چیز کا وجود نہیں ہوتا۔ جس طرح شِرَاء بول کر مِلك مراد لینا۔

② سبب:

جس کو کسی مطلوب حکم کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ سبب، مسبب کی طرف پہنچانے والا ہو، یعنی سبب اور مسبب کے درمیان کسی تیسری چیز کا واسطہ ہوتا ہے، مثلاً:

شِرَاء سبب اور مِلْكِ مُتْعَه اس کا مسبب ہے اور ان کے درمیان مِلك رَقَبَة کا واسطہ ہے یعنی شِرَاء نے مِلْكِ رَقَبَة پر دلالت کی اور مِلْكِ رَقَبَة نے مِلْكِ مُتْعَه پر دلالت کی۔

حکم:

علت اور معلول کے درمیان استعارہ جانبین سے ہوتا ہے، یعنی علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا، مثلاً: شراء بول کر مِلک مراد لینا اور مِلک بول کر شراء مراد لینا۔

لیکن سببِ محض اور مسبب کے درمیان استعارہ ایک جانب سے ہوتا ہے۔ یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں۔

علت کی مثال

کوئی شخص کہے: اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وہ آدمی نصف غلام کا مالک بن گیا اور بعد میں اس نصف کو بیچ دیا اور کچھ عرصہ بعد دوسرے نصف کا مالک بن گیا، تو وہ غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس کی ملکیت میں مکمل غلام نہیں آیا، اس لیے کہ ملک کے لیے چیز کے تمام اجزاء کا مالک ہونا ضروری ہے۔

اگر کوئی آدمی اس طرح کہے: اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ۔

پھر اس نے آدھا غلام خرید لیا، اور اس کو آگے بیچ دیا اور کچھ عرصہ بعد دوسرا نصف بھی خرید لیا تو نصف ثانی آزاد ہو جائے گا، کیونکہ اس کی خرید غلام میں مکمل ہو چکی ہے اور خرید کے لیے چیز کے تمام اجزاء کا مِلک میں آنا ضروری نہیں ہوتا۔

اب اگر مِلک بول کر شراء مراد لے لیا جائے یا شراء بول کر مِلک مراد لیا جائے تو اس کی

نیتِ مجاز صحیح ہوگی، کیونکہ شراء مِلک کی علت ہے اور مِلک اس کا حکم (معلول) ہے۔ اور اس مثال میں استعارہ جانبین سے جائز ہوگا۔

البتہ ایسی صورت میں جائز نہ ہوگا جب متکلم کے حق میں تخفیف ہو رہی ہو۔ خصوصاً عدالتی احکام میں اگر وہ دعویٰ کرے کہ میں نے شراء سے مراد مِلک لیا تھا تو قابلِ قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ وہ اپنے آپ کو نقصان سے بچانا چاہتا ہے۔ ایسی صورت میں ظاہری الفاظ کا اعتبار کیا جائے گا۔

سبب کی پہلی مثال:

جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے حَرَّرْتُكِ اور مراد اس سے طلاق لے تو یہ استعارہ درست ہوگا۔ کیونکہ تحریر، مِلک بضع کو زائل کرتی ہے بواسطہ زوالِ مِلک رَقَبَۃ کے یعنی تحریر (آزادی) سبب ہے اور مِلک بضع کا زوال، مسبب ہے اور زوال ملکِ رَقَبَۃ درمیان میں واسطہ ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہوتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس مسبب بول کر استعارہ کے طور پر سبب مراد لینا درست نہ ہوگا یعنی کوئی اپنی لونڈی کو "طَلَّقْتُكِ" کہہ کر حَرَّرْتُكِ یعنی آزادی مراد لے تو درست نہ ہوگا۔

اس جگہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ لفظِ تحریر بول کر جب طلاق مراد لی جائے تو طلاق رجعی ہونی چاہیے کیونکہ صریح لفظ طلاق سے رجعی سمجھی جاتی ہے، جبکہ احناف کے نزدیک اس سے طلاق بائنہ مراد ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے لفظِ تحریر طلاق سے نہیں، بلکہ زوال مِلک مُتعہ سے مجاز بنایا ہے اور وہ طلاقِ بائنہ سے ہوتا ہے نہ کہ طلاقِ رجعی سے۔

دوسری مثال:

اگر کوئی مالک اپنی لونڈی سے کہے "طَلَّقْتُكِ" اور مراد اس سے "حَرَّرْتُكِ" لے تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اصل سے فرع مراد ہو سکتی ہے لیکن فرع بول کر اصل سے استعارہ کرنا جائز نہیں۔

اسی طرح لفظ هِبة، تَمْلِيْك یا بَيْع بول کر نکاح سے استعارہ کیا جا سکتا ہے اور نکاح بول کر هِبة، تَمْلِيْك یا بَيْع سے استعارہ نہیں کیا جا سکتا۔

ملاحظہ: جس جگہ مجاز کا کوئی محل متعین ہو جائے، تو وہاں نیت کی طرف محتاج کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہاں ہر صورت میں مجاز مراد ہوتا ہے، مثلاً: کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے: "حَــرَّرْتُكِ" اس جگہ مجازی معنی طلاق لینا متعین ہو چکا ہے، اب لازمی طور پر اس سے طلاق مراد ہوگی اور اس میں اس کی نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ نیت کا اعتبار دو محتمل چیزوں میں سے ایک کو متعین کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے: میں نے تجھے فارغ کر دیا چونکہ لفظ فراغت کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لیے اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اعتراض:

صاحبین کے نزدیک مجاز پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی مانع کی وجہ سے عمل نہ کر سکیں اور مذکورہ صورت میں حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے ہوگا؟

جواب:

اس جگہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ اس کی بیوی مرتد ہو جائے (نَعُوْذُ بِاللہ) اور دَارُ الحرب کے ساتھ جا ملے، پھر مسلمان ان کے ساتھ قتال کریں اور وہ لونڈی بن کر آ جائے۔ اب اس کو هِبة، بَیْع اور مِلک بنانا درست ہے۔

یہ اسی طرح ہے جیسے کہا جائے کہ اگر میں نے آسمان کو چھوا یا ہوا میں اُڑا یا یہ پتھر سونا بن جائے، تو میں حانث ہو جاؤں گا اور ان کاموں کے عدم وجود کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا، اور اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ حالانکہ کفارہ اس صورت میں لازم ہوتا ہے جب قَسم کو پورا کرنا ممکن ہو، لیکن قسم پوری نہ کی جائے۔

احناف اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ان کاموں کا کرامت کے ذریعے واقع ہونا ممکن ہے اگر وہ یہ کام بذریعہ کرامت نہ کر سکا تو اس پر قسم کا کفارہ آئے گا۔ [1]

---

[1] یہ تمام چیزیں خیالی ہیں جن کا حقیقت کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ اور اصول وقواعد کا تعلق حقیقت کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

صریح وکنایہ کی بحث

سوال صریح کی تعریف اور حکم مع امثلہ بیان کریں؟

جواب وہ لفظ جس کی مراد اس کے بولنے سے ہی واضح ہو جائے ، اُسے صریح کہتے ہیں، جیسے: بِعْتُ ، اِشْتَرَیْتُ ، طَلَّقْتُ وغیرہ۔

حکم:

صریح کے دو حکم بیان کیے جاتے ہیں:

① صریح اپنے معنی کو وجوبی طور پر ثابت کر دیتا ہے، خواہ وہ لفظ کلام میں کسی بھی انداز سے آیا ہو، یعنی وہ لفظ خبر بن کر آیا ہو یا صفت بن کر یا منادیٰ بن کر آیا ہو۔

② صریح لفظ نیت سے مستغنی ہوتا ہے یعنی اس میں نیت کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہوتا۔

مثلاً:

1 کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے: ''اَنْتِ طَالِقٌ ، طَلَّقْتُكِ'' یَا طَالِقُ'' وغیرہ تو اُسے طلاق واقع ہو جائے گی۔ مرد کی نیت طلاق کی ہو یا نہ ہو، کیونکہ لفظ طلاق صریح ہے جو بذاتِ خود اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے۔ اور اس میں نیت کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے۔

2 کوئی مالک اپنے غلام سے کہے: ''اَنْتَ حُرٌّ ، حَرَّرْتُكَ' یَا حُرُّ'' وغیرہ تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کی نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ لفظ ''تَحْرِیْر'' صریح ہے جو اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے۔

سوال اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾ [1] کی وضاحت کرتے ہوئے احناف وشوافع کا اختلاف بیان کریں اور دونوں کے استنباط کردہ مسائل کی وضاحت کریں؟

جواب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ ''لِيُطَهِّرَكُمْ'' صریح ہے اور

---

[1] ٥/ المائدة:٦۔

صریح اپنے معنیٰ کو وجوبی طور پر ثابت کیا کرتا ہے اس لیے تیمّم سے مکمل طہارت حاصل ہوتی ہے۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے تیمّم کے بارے میں دو قول ہیں:

1 تیمّم طہارت ضروریہ کا فائدہ دیتا ہے، یعنی بوقتِ ضرورت طہارت کا فائدہ دے گا اور ضرورت کے زائل ہونے پر طہارت کا فائدہ نہیں دے گا۔

2 تیمّم طہارت کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ یہ ساترِ حدث (حدث کو ڈھانپنے والا) ہوتا ہے، یعنی تیمّم سے حدث کا اثر زائل نہیں ہوتا بلکہ یہ حدث پر پردہ ڈال دیتا ہے، مثلاً: جُنبی آدمی پانی کی عدم موجودگی میں تیمّم کر لیتا ہے اور کچھ دیر بعد اِسے پانی مل جاتا ہے تو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا کیونکہ تیمّم سے حدث زائل نہیں ہوا بلکہ اس نے حدث کو ڈھانپ لیا تھا۔

مسائل کا استنباط:

مذکورہ اختلاف کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان کئی مسائل کا استنباط مختلف ہو گیا ہے: جو مندرجہ ذیل ہیں:

احناف	شوافع
① نماز کے وقت سے پہلے تیمّم کرنا جائز ہے کیونکہ یہ مطلق طہارت کا فائدہ دیتا ہے، جیسے وضو قبل از وقت جائز ہے، ایسے ہی تیمّم بھی جائز ہے۔	① نماز کے وقت سے قبل تیمّم کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ طہارت ضروریہ کا فائدہ دیتا ہے جب نماز کی ضرورت ہوگی اس وقت تیمّم کرنا درست ہوگا۔
② ایک تیمّم سے دو یا دو سے زائد فرضی نمازیں ادا کرنا درست ہے۔ کیونکہ تیمّم وضو کی طرح مطلق طہارت کا فائدہ دیتا ہے، جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں اسی طرح ایک تیمّم سے بھی متعدد نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں۔	② ایک تیمّم سے دو یا دو سے زائد نمازیں ادا کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ طہارتِ ضروریہ کا فائدہ دیتا ہے، جب ایک نماز ادا کر لی تو ضرورت کے زائل ہونے سے تیمّم بھی زائل ہو جائے گا اور دوسری نماز کے لیے الگ تیمّم کرنا ہوگا۔

③ تیمّم کرنے والا باوضو آدمی کی جماعت کرا سکتا ہے کیونکہ تیمّم مطلق طہارت کا (وضو کی طرح) فائدہ دیتا ہے جب دونوں طہارت میں مساوی ہوئے تو ایک دوسرے کی جماعت کرائی جاسکتی ہے۔	③ تیمّم کرنے والا باوضو لوگوں کی جماعت نہیں کرا سکتا کیونکہ تیمّم سے ادنیٰ طہارت حاصل ہوتی ہے اور ادنیٰ طہارت والا اقویٰ طہارت والے کی جماعت نہیں کروا سکتا۔
④ وضو کرنے سے نفس یا عضو کے ہلاک ہونے کے خوف کے بغیر بھی تیمّم کرنا درست ہے۔ کیونکہ تیمّم سے طہارتِ کامل حاصل ہوتی ہے اور بیماری کے بڑھنے کے خوف کی وجہ سے تیمّم کیا جاسکتا ہے۔	④ نفس یا عضو کے ہلاک ہونے کے خوف کے بغیر تیمّم کرنا درست نہیں، کیونکہ تیمّم سے طہارتِ ادنیٰ حاصل ہوتی ہے اور ہلاکتِ نفس یا عضو کے بغیر وضو ترک کر کے تیمّم کرنا درست نہیں۔
⑤ نماز عید یا نماز جنازہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو وضو کی بجائے تیمّم کر کے نماز میں شریک ہونا درست ہے کیونکہ احناف کے نزدیک ان نمازوں کی قضاء نہیں ہے۔	⑤ نماز عید یا نماز جنازہ کے فوت ہونے کا خدشہ ہو تو وضو کی جگہ تیمّم کرنا درست نہیں کیونکہ ان نمازوں کی قضاء ہے اس لیے اگر وضو کرنے سے نماز فوت ہو جائے تو وہ بعد میں ادا کر لے گا۔
⑥ تیمّم میں طہارت کی نیت کرنا درست ہے۔	⑥ نیت کرنا درست نہیں کیونکہ لفظِ صریح میں نیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ [1]

[1] تیمّم تمام امور میں وضو کا قائم مقام ہے، دونوں میں فرق کرنے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نواقض تیمّم کے لیے بھی وہی چیزیں ہیں جو وضو کے لیے نواقض ہیں البتہ پانی ملنے پر یا پانی پر قدرت حاصل ہونے پر تیمّم ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے مذکورہ استنباطات میں امام ابوحنیفہ کا مؤقف راجح ہے، البتہ عید یا جنازہ کی نماز کے فوت ہونے کا خدشہ ہو تو وضو کی بجائے تیمّم کرنے میں ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مؤقف قوی نہیں بلکہ امام شافعی، امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کا مؤقف قوی ہے، کیونکہ تیمّم کی اجازت صرف پانی کے استعمال کرنے پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ﴾ (٥/ المائدة:٦) حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگرچہ اسے دس سال تک پانی نہ (

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

سوال کنایہ کی تعریف اور حکم مع امثلہ تحریر کریں؟

جواب کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو، یہی وجہ ہے کہ مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے درجے میں ہوتا ہے۔

حکم:

کنایہ سے حکم ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ نیت یا قرینہ حالیہ سے مراد متعین ہو جائے، کیونکہ کنایہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے جب احتمال کی صورتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے دی جائے تو حکم جاری ہو جائے گا، مثلاً: کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے: "اَنْتِ بَائِنٌ" یا "اَنْتِ حَرَامٌ" یہ الفاظ کئی معانی کا احتمال رکھتے ہیں، مثلاً: تو مجھ سے جدا ہے، تو غیروں سے جدا ہے، تو برائی سے الگ رہنے والی ہے وغیرہ۔

جب نیت یا قرائن سے ایک معنی متعین ہو جائے تو اس پر حکم جاری ہو گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لفظ بَائِنٌ اور حَرَامٌ سے تردد زائل ہونے کی صورت میں یہ اپنے حقیقی معنی پر دلالت کرے گا، اور اس سے طلاق مغلظہ ثابت ہوگی۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تردد ختم ہونے کی صورت میں یہ طلاق کے معنی میں استعمال ہوں گے۔ اور طلاق سے مراد طلاق رجعی ہوگی، اس لیے ان کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

لفظ صریح اور کنایہ سے ثابت ہونے والے احکام:

حدود کا نفاذ لفظ صریح کے ساتھ اقرار کرنے سے واقع ہوتا ہے، مثلاً: کوئی آدمی اقرار کرے: "زَنَيْتُ فُلَانَةً" (میں نے فلاں سے زنا کیا ہے)، یا "سَرَقْتُ مَالَ فلان" (میں نے فلاں آدمی کا مال چوری کیا ہے) اس اقرار کی وجہ سے حد نافذ ہو جائے گی، البتہ اگر کوئی کنائی لفظ سے اقرار کرے تو حد نافذ نہ ہوگی، مثلاً کوئی آدمی یہ اقرار کرے: "جَامَعْتُ فُلَانَةً

گزشتہ سے پیوستہ) ﷺ لیکن جب پانی پالے تو اُسے اپنے جسم پر استعمال کرے۔" (سنن ابی داود، كتاب الطهارة، حديث:٣٣٢؛ جامع الترمذي، حديث: ١٢٤)، امام شوکانی اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہما نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے (تفصیل کے لیے دیکھئے السيل الجرار، ج:١ ص: ١٢٦، تمام المنة:١٣٢)

یا اَخَـذْتُ مَالَ فُلان" ان الفاظ کو زنا اور چوری سے کنایہ بنا کر اقرار کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ لفظ دیگر معانی کا احتمال بھی رکھتے ہیں، جیسے: جَـامَعْتُ سے مراد اکٹھا ہونا، اکٹھے سونا، بوس و کنار وغیرہ اور اَخَذْتُ سے مراد عاریتاً یا قیمتاً مال لینا بھی مراد ہوسکتا ہے، اس لیے اقرار کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی۔

اشارہ بھی کنایہ کے حکم میں آتا ہے، اس لیے اگر گونگا آدمی اشارے سے چوری یا زنا کا اقرار کرے تو اس پر حد نافذ نہ ہوگی کیونکہ اشارے میں بھی کئی معانی کا احتمال ہوسکتا ہے۔

اس طرح ایک آدمی نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی، اور دوسرے آدمی نے اس پر لفظ صَـدَقْـتَ کہہ دیا اور پھر الزام لگانے والے کا جھوٹ ثابت ہوگیا، تو الزام لگانے والے پر حدِ قذف آئے گی، البتہ لفظ صَـدَقْـتَ کہنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی کیونکہ یہ لفظ کنایہ ہے جس میں دیگر معانی کا احتمال بھی ہے، اس لیے اس پر حد جاری نہ ہوگی۔

متقابلات کی بحث

سوال متقابلات سے کیا مراد ہے؟ صاحب کتاب نے جن متقابلات کا تذکرہ کیا ہے ان کا موازنہ کریں۔

جواب متقابلات کا لغوی معنی ایک چیز کا دوسری چیز کے متضاد ہونا ہے، اہل اصول کے نزدیک متقابلات سے مراد وہ چیز ہے جو ایک ہی وقت میں، ایک ہی جگہ، دو معاملوں میں جمع نہ ہو سکے، جیسے: دن اور رات۔

صاحب کتاب نے لفظ کے معنیٰ ظاہر ہونے کے اعتبار سے چار چیزیں بیان کیں ہیں اور اِسی طرح لفظ کے معانی کے ظاہر نہ ہونے میں بھی چار چیزیں ان کی متضاد بیان کیں ہیں:

1. ظاہر اس کے مقابلہ میں خفی ہے۔
2. نص اس کے مقابلہ میں مشکل ہے۔
3. مفسر اس کے مقابلہ میں مجمل ہے۔
4. محکم اس کے مقابلہ میں متشابہ ہے۔

سوال ظاہر اور نص کی تعریف اور حکم مع امثلہ بیان کریں؟

جواب ظاہر: وہ لفظ ہے جس کو سنتے ہی ان کی مراد سامع کے لیے واضح ہو جائے اور اس میں غور وخوض کی ضرورت نہ ہو، اُسے ظاہر کہتے ہیں۔

نص:

وہ لفظ ہے جس کو سنتے ہی اس کی مراد سامع کے لیے واضح ہو جائے اور کلام اُسی مقصد کو بیان کرنے کے لیے ذکر کی گئی ہو، مثلاً:

[1] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ﴾ [1]

یہ آیت کافروں کے اس اعتراض کے جواب میں نازل ہوئی جو وہ کہتے تھے: ﴿ اِنَّمَا

---

[1] ٢/ البقرۃ: ٢٧٥۔

الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾ مذکورہ آیت بیع کی حلت اور سود کی حرمت ثابت کرنے کے لیے لائی گئی ہے، چنانچہ بیع کا حلال اور سود کا حرام ہونا اس آیت کا ظاہر ہے اور کافروں کا بیع اور سود میں مساوی ہونے کا جو دعویٰ ہے اس کو رد کرنے کے لیے اس آیت کا بیان کرنا نص ہے۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ﴾ [1]

یہ آیت بیویوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے، اس آیت کے ظاہر سے متعدد بیویوں سے مطلق نکاح کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے، جبکہ یہ آیت بیویوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے بطور نص لائی گئی ہے۔

3 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً﴾ [2]

یہ آیت کریمہ اس عورت کا حکم بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے جس کا حق مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور اس آیت کے ظاہر سے یہ معلوم ہوا کہ طلاق کا حق صرف مردوں کو ہے، نیز حق مہر کا ذکر کیے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے اور قبل از مسیس طلاق دینا بھی ثابت ہوا۔ پس جس عورت کا حق مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، اس کا حکم بیان کرنے کے لیے یہ آیت نص ہے، اور دیگر مسائل کا اثبات اس آیت کے ظاہر سے ثابت ہوتا ہے۔

4 نبی ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ)) [3]

---

[1] ٤/ النساء:٣۔ [2] ٢/ البقرة:٢٣٦۔

[3] حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: ((مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ)) دیکھیے جامع الترمذی، باب ماجاء فيمن ملك ذارحم محرم، حديث:١٣٦٥، سنن ابی داود، حديث:٣٩٤٩؛ سنن ابن ماجه، حديث:٢٥٢٤، ذا رَحِمٍ محرمٍ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تمام محرم رشتہ دار شامل ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف اولاد اور والدین آزاد ہوں گے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (سبل السلام، ج:١، ص:١٩٦۔

یہ حدیث قریبی رشتہ دار کی آزادی کے بارے میں نص ہے اور آزاد کرنے والے کے ملک کے ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

ظاہر اور نص کا حکم:

ظاہر اور نص پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لیکن اس میں غیر کا احتمال بھی ہوتا ہے، یہ بمنزلہ اس حقیقت کے ہوتا ہے جس میں مجاز کا احتمال ہو۔

ملاحظہ: ظاہر اور نص میں فرق اس وقت واضح ہوتا ہے جب یہ ایک دوسرے کے مقابلے میں استعمال ہوں ایسی صورت میں نص پر عمل کیا جائے گا اور ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا، مثلاً:

1 ایک آدمی نے لڑائی جھگڑے کے دوران اپنی بیوی سے کہا: "طَلِّقِي نَفْسَكِ" (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) تو عورت نے "أَبَنْتُ نَفْسِي" کہہ دیا تو عورت کی کلام "اَبَنْتُ نَفْسِي" طلاق رجعی میں نص ہوگی کیونکہ یہ کلام دوران لڑائی، خاوند کے جملہ "طَلِّقِي نَفْسَكِ" کے اثبات کے لیے لائی گئی ہے اور خاوند کے اس جملہ سے مراد طلاقِ رجعی ہے لیکن لفظ "اَبَنْتُ نَفْسِيْ" کا ظاہر طلاق بائنہ (مغلظہ) کا تقاضہ کرتا ہے تو اس جگہ نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہوئے طلاق رجعی مراد لی جائے گی۔

2 قبیلہ عُرینہ کے چند لوگ جن کو مدینے کی آب و ہوا موافق نہ آئی اور بیمار ہو گئے تو آپ ﷺ نے ان کو بیت المال سے چند اونٹ دیئے اور فرمایا:

((اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا)) [1]

"ان اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس حدیث کی نص سے شفا کا سبب بیان کرنا ہے اور حدیث کے ظاہر سے مأکول اللحم' جانوروں کا پیشاب پینے کی اجازت ہے جبکہ آپ کا دوسرا فرمان:

((اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبُوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ)) [2]

---

[1] صحیح بخاری، حدیث: ٤٦١٠، لیکن (مِنْ اَلْبَانِهَا وَاَبْوَالِهَا) کے الفاظ کے ساتھ ہے؛ مسلم، حدیث: ١٦٧١۔ [2] احمد، حدیث: ٩٠٤٧۔

یہ پیشاب سے احتراز کرنے میں نص ہے، تو حدیث: ((اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا)) کے ظاہر اور ((اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ)) کی نص کے درمیان تعارض واقع ہو گیا تو ایسی صورت میں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے، لہٰذا پیشاب سے احتراز کرنا ضروری ہوگا، اور کسی صورت میں بھی اس کا پینا جائز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''مأکول اللحم'' جانوروں کا پیشاب بطور دوا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''مأکول اللحم'' جانوروں کا پیشاب ہر حال میں استعمال کرنا جائز ہے۔ 1

3 نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کے بارہ میں فرمایا:

مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ 2

یہ حدیث عشر کے اثبات میں نص ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا فرمان: ((لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ)) 3

عشر کی نفی میں مؤول ہے کیونکہ لفظ ''صَدَقة'' عشر اور زکوٰۃ میں مشترک ہے لیکن زکوٰۃ تو نصاب کو پہنچنے پر واجب ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ مذکورہ حدیث میں نفی عشر کی ہے اور اصول یہ ہے کہ جب لفظ مشترک کے متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی کو دلیل سے راجح قرار دے دیا جائے تو وہ لفظ اس معنی میں مؤول ہو جاتا ہے۔

تو اس حدیث میں لفظ ''صَدَقَةٌ'' بھی مؤول ہے اور مؤول ظنی الدلالت ہوتا ہے۔

اور دوسری حدیث ''مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ'' کی نص سے ہر زمینی پیداوار پر

---

1 اس بارے میں امام ابوحنیفہ کا دونوں حدیثوں میں تعارض ثابت کرنا قوی نہیں، کیونکہ حدیث ((اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ)) انسان کے پیشاب کے بارہ میں ہے نہ کہ ''مأکول اللحم'' جانوروں کے بارہ میں۔ مأکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجس نہیں ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے (نيل الاوطار، ج:٥، ص:٢٨٨؛ الروضة الندية، ج:٢، ص:٤٩٢)۔ 2 سنن النسائي، حديث: ٢٤٩٢۔ لیکن مذکورہ الفاظ کی بجائے یہ الفاظ ہیں: (اَنْ أُخُذَ مِمَّا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ)۔ 3 یہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اہل علم کا قول ذکر کیا ہے اور مرفوع الفاظ اس طرح ہیں: عَنْ مُعَاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم يَسْأَلُهُ عَنِ خَضْرَاوَاتٍ وَهِيَ الْبُقُوْلُ فَقَالَ لَيْسَ فِيْهَا شَيْئٌ (جامع الترمذی، کتاب الزکاۃ، حدیث: ٦٣٨) لیکن اس کی سند میں ''حسن بن عمارۃ'' ضعیف ہے۔

عشر ثابت ہوتا ہے۔

جب نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہے جو کہ قطعی الدلالت ہوتی ہے تو مؤول پر بالاولی ترجیح ہوگی جو کہ ظنی الدلالت ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر زمینی پیداوار پر عشر ہوگا، خواہ وہ خضروات ہو یا غیر خضروات، اور وہ پانچ وسق سے کم ہو یا زیادہ۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف اُنہی زمینی پیداوار میں عشر ہوگا جو قابل ذخیرہ ہوں۔ اور پانچ وسق یا اس سے زائد ہوں۔ [1]

سوال مفسر اور محکم کی تعریف امثلہ سے واضح کرتے ہوئے دونوں کا حکم بیان کریں؟

جواب مفسر:

وہ لفظ جس کی مراد متکلم نے اس طرح واضح کر دی ہو کہ اگر وہ لفظ عام ہے تو تخصیص کا اور اگر خاص ہے تو تاویل کا احتمال باقی نہ رہے، مثلاً:

1. اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ۝﴾ [2]

اس آیت میں لفظ "الْمَلٰٓئِكَةُ" جمع معرف باللام ہونے کی وجہ سے اپنے عموم پر دلالت کرتا ہے اور یہ تمام فرشتوں کو شامل ہے۔ لیکن اس میں تخصیص کا احتمال تھا کہ شاید بعض فرشتے اس فعل سے مستثنیٰ ہوں جس طرح آیت ﴿وَ اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ﴾ [3] میں بعض فرشتے مستثنیٰ ہیں۔ لیکن لفظ "كُلُّهُمْ" سے اس احتمال کو زائل کر دیا گیا۔ پھر ایک دوسرا احتمال بھی باقی تھا کہ شاید سجدہ کرنے میں تفریق ہو تو لفظ "اَجْمَعُوْنَ" سے اس تفریق والے احتمال کو بھی زائل کر دیا گیا۔ اس لیے یہ آیت مفسر ہوگی کیونکہ اس میں کسی قسم کی تاویل کی

---

[1] اس بارے میں امام شافعی اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب قوی ہے، کیونکہ وہ احادیث صحیحہ کے مطابق ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ)) "پانچ وسق سے کم پر زکوۃ نہیں ہے۔" (صحیح البخاری، کتاب الزکاۃ، حدیث: ١٤٤٧؛ مسلم، حدیث: ٩٧٩)۔ امام احمد، امام مالک، امام منذر، ابن حزم، ابن قدامہ، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور کا نظریہ بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ والا ہے۔ حتیٰ کہ امام ابن منذر نے اس پر اجماع ذکر کیا ہے۔ (نیل الاوطار، ج:٣، ص: ٩٨)

[2] ١٥/ الحجر: ٣٠۔ [3] ٣/ آل عمران: ٤٢۔

ضرورت نہیں ہے۔

2 ایک آدمی نے کہا:

"تَزَوَّجْتُ فُلَانَةَ شَهْرًا بِكَذَا"

"میں نے فلاں عورت سے اتنے پیسوں کے عوض ایک ماہ کے لیے نکاح کیا"

اس کا قول "تَزَوَّجْتُ" نکاح کے معنی میں ظاہر ہے لیکن اس میں متعہ کا احتمال باقی ہے کیونکہ "تَزْوِيج" کا معنی عورت پر وطی کی ملکیت حاصل کرنا ہے اور یہ ملکیت نکاح اور متعہ دونوں میں حاصل ہوتی ہے۔ جب اس نے "شَهْرًا بِكَذَا" کے لفظ سے اس کی تفسیر کر دی تو اس سے اس کی مراد متعہ ہوگی۔ تو لفظ "تَزَوَّجْتُ" نکاح کے معنی میں ظاہر اور متعہ کے معنی میں مفسر ہو گیا۔

جب مفسر اور ظاہر کے درمیان تعارض ہو تو مفسر کو ترجیح دی جاتی ہے۔ چنانچہ مثال مذکورہ میں متعہ مراد ہو گا نہ کہ نکاح۔ [1]

3 ایک آدمی نے اقرار کیا:

لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هَذَا العَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا المَتَاعِ

"فلاں آدمی کا ایک ہزار میرے ذمے ہے اس غلام کی قیمت سے یا اس سامان کی قیمت سے۔"

تو اس کا قول "عَلَيَّ أَلْفٌ" اپنے ذمے ایک ہزار روپے لازم ہونے کا اقرار کرنے میں نص ہے کیونکہ حرف "عَلَيَّ" لزوم اور وجوب کے لیے استعمال ہوتا ہے اس نص کا تقاضا یہ ہے کہ ہزار روپے کی ادائیگی اس پر فوراً واجب ہو جائے لیکن یہ قول تفسیر کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ

---

[1] نکاح متعہ ایک محدود وقت کے لیے نکاح کرنے کا نام ہے۔ یہ نکاح ابتداءِ اسلام میں جائز تھا، پھر جنگ خیبر کے دن گدھوں کے گوشت اور متعہ سے منع کر دیا گیا۔ پھر جنگ اوطاس کے موقع پر تین دن کے لیے حلال قرار دیا گیا، اس کے بعد ہمیشہ کے لیے حرام کر دیا گیا، چنانچہ اب شیعہ کے علاوہ کوئی بھی نکاح متعہ کے جواز کا قائل نہیں۔ صاحب ہدایۃ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف متعہ کے جواز کو منسوب کیا ہے لیکن یہ صاحب ہدایۃ کا سہو ہے اس لیے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے موطا میں متعہ کے عدم جواز پر دلالت کرنے والی ایک حدیث بھی ذکر کی ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اپنے موطا میں وہی حدیث ذکر کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا مذہب عدم جواز کا ہے نہ کہ جواز کا۔ (اجمل الحواشی، ص:۱۱۷)

ہزار کس وجہ سے لازم ہے۔ پھر جب قائل نے "مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ" یا "مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ" کہہ کر بیان کر دیا کہ ہزار روپے اس غلام یا سامان کی قیمت کا ہے تو اس کا قول "عَلَيَّ أَلْفٌ" مفسر ہو گیا۔ اور مفسر کو نص پر ترجیح ہوتی ہے تو معنی یہ ہوا کہ جب وہ غلام یا سامان پر قبضہ حاصل کرے گا تو ہزار روپے کی ادائیگی اس کے ذمہ ہو گی اگر وہ یہ تفسیر نہ کرتا تو اس پر ہزار روپے کی ادائیگی فوراً ادا کرنا واجب ہو جاتی۔

4 گزشتہ مثال میں قائل کا کہنا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ" ایک ہزار روپے کا اقرار کرنے میں ظاہر ہے اور اس شہر کی نقدی کے بارے میں نص ہے اور جب اس نے "مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا" کہا تو یہ مفسر بن جائے گا اور مفسر کو ظاہر اور نص دونوں پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے قائل پر متعین شہر کی نقدی ہی لازم آئے گی، کسی دوسرے شہر کی نقدی لازم نہیں آئے گی۔

محکم کی تعریف:

وہ لفظ جو وضاحت میں مفسَّر سے بھی زیادہ واضح ہو اس حیثیت سے کہ اس کا خلاف نہ ہو سکے۔ [1] مثلاً:

1 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَاعْلَمُوٓا أَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾﴾ [2]

﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [3]

اللہ تعالیٰ کا ہر شے کا علم رکھنا اور کسی پر ظلم نہ کرنا وصف لازم ہے اور یہ دونوں آیتیں اپنے مفہوم میں اس قدر واضح ہیں کہ ان میں کسی غیر کا احتمال نہیں، اور نہ ہی ان میں کسی نسخ کا احتمال ہو سکتا ہے، اس لیے ان کو محکم کہا گیا ہے۔

2 قائل کا یہ قول "عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ" اپنے لزوم کی وجہ سے محکم ہے، کیونکہ جب اس نے "عَلَيَّ أَلْفٌ" کہا تو یہ مختلف اسباب وجوب کا احتمال رکھتا ہے۔ جب "مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ" کہا تو دیگر احتمالات ختم ہو گئے اور صرف غلام کی قیمت سے ایک ہزار

---

[1] اگر چہ مفسر اور محکم دونوں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں رکھتے اور اسی طرح ان میں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہوتا، لیکن مفسَّر کے اندر نسخ کا احتمال آپ ﷺ کے زمانہ میں ممکن تھا، لیکن محکم میں نسخ کا احتمال آپ ﷺ کے زمانہ میں بھی نہ تھا۔ [2] ٢/ البقرة: ٢٣١۔ [3] ١٠/ يونس: ٤٤۔

کا لزوم ثابت ہو گیا۔

مفسر اور محکم کا حکم:

مفسر اور محکم پر عمل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ اپنے مدلول پر دلالت کرنے میں واضح ہوتے ہیں، البتہ جہاں مفسَّر اور محکم میں تعارض پایا جائے تو وہاں محکم کو ترجیح دی جائے گی۔

سوال خفی اور مشکل کی تعریف مع امثلہ اور حکم بیان کریں؟

جواب ## خفی کی تعریف

وہ لفظ جس کے مرادی معنی میں خفاء کسی عارضہ کی وجہ سے ہو اور فِیْ نَفْسِہٖ اس کے لفظ اور صیغے میں خفاء نہ ہو، مثلاً:

1 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾ [1]

اس آیت میں لفظ ''وَالسَّارِقُ'' چور کے معنی میں ظاہر ہے اور یہ لفظ مفرد اور معرف باللام برائے استغراق ہونے کی وجہ سے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس بنا پر ہر چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے لیکن کیا ''السارق'' کا لفظ ''طرَّار'' (جیب کترا) اور ''نبّاش'' (کفن چور) پر صادق آتا ہے اور اس وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں خفاء اور اشتباہ واقع ہو گیا اور یہ خفاء لفظ اور صیغہ کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ ''سارِق'' کا معنی واضح ہے کہ کسی غیر کے قیمتی اور مرغوب مال کو محفوظ جگہ سے خفیہ طریقے سے اٹھا لینا۔ البتہ طرَّار اور ''نبّاش'' کو عرف عام میں سارق نہیں کہا جاتا، اس وجہ سے ان میں خفاء پیدا ہو گیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان پر قطع یدْ نہیں ہوگی۔ بلکہ تعزیر واجب ہوگی، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سارق والا حکم جاری ہوگا۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [2]

یہ آیت غیر شادی شدہ زانی کے بارہ میں ظاہر ہے کہ اُسے ۱۰۰ کوڑے لگائے جائیں

---

[1] ٥/ المائدۃ:٣٨۔ [2] ٢٤/ النور:٢۔

لیکن لواطت کے بارے میں خفی ہے کیونکہ لفظ لواطت زنا کے لیے مستعمل نہیں ہوتا، چونکہ لواطت کی مراد میں شُبہ پیدا ہو گیا ہے اور شُبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لواطت کرنے والے پر حد زنا واجب نہیں، بلکہ تعزیر واجب ہوگی۔

اور صاحبین کے نزدیک لواطت کے اندر زنا کا معنی بدرجہ اَتم پایا جاتا ہے جب ادنیٰ پر حد واجب ہے، تو اَولیٰ پر حدِ زنا بھی واجب ہوگی۔

3 اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے: "لَا یَأْکُلُ فَاکِھَةً" اس میں لفظ "فَاکِھَةً" ان میوہ جات کے معنی پر ظاہر ہے جو بطور غذا نہیں بلکہ تَلَذُّذْ کے طور پر کھائے جاتے ہیں لیکن انگور اور انار کے حکم میں خفی ہے، کیونکہ یہ صرف تَلَذُّذْ کے لیے نہیں بلکہ غذائیت کا فائدہ بھی دیتے ہیں۔

اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسم اٹھانے والا انار اور انگور کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک انگور اور انار "فَاکِھَة" کی قسم سے ہیں تو ان کے نزدیک قسم اٹھانے والا ان کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

حکم:

اس کا معنی طلب کرنا واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ اس سے خفاء زائل ہو جائے۔

مشکل کی تعریف:

وہ لفظ جس کی حقیقت سامع پر مخفی ہو گئی تھی اور پھر وہ اپنے جیسے ہم جنس الفاظ کے ساتھ بھی مل گیا ہو حتی کہ اس کی مراد اور اپنے ہم جنس کی امتیاز طلب کے بعد تأمل سے حاصل ہو۔ [1] مثلاً:

1 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ﴾ [1]

[1] خفی اور مشکل میں فرق یہ ہے کہ خفی میں خفا ہلکا ہوتا ہے اور مشکل میں اس سے بڑھ کر ہوتا ہے، کیونکہ خفی میں مرادی معنی کا خفاء امر عارض کی وجہ سے ہوتا ہے۔ جس کے ازالہ کے لیے صرف طلب کافی ہوتی ہے جب کہ مشکل میں خفا لفظ اور صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے ازالہ کے لیے طلب کے بعد غور وفکر کی بھی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ خفی اس شخص کی مانند ہے جو اپنا لباس اور حلیہ تبدیل کیے بغیر کسی جگہ چھپ جائے اور مشکل اس بہروپیہ کی طرح ہے جو اپنا حلیہ اور لباس تبدیل کر کے اپنے ہم جنسوں میں جا چھپے۔

اس آیت میں لفظ ''اَنّٰی'' کے مرادی معنی میں خفا لفظ اور صیغہ کی وجہ سے ہے۔ اس لیے یہ مشکل کی بحث میں سے ہے۔ اوّلاً ہم نے اس کے معنی کی طلب اور تفتیش کی تو معلوم ہوا کہ ''اَنّٰی'' کبھی ''اَیْنَ'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی ''کَیْفَ'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور پھر ہم نے ''اَنّٰی'' کے سیاق وسباق میں تأمل کیا اس جگہ کون سا معنی مراد ہوسکتا ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے بیوی کو ''حَرث'' سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی وہ اولاد کی پیدائش میں کھیتی کے قائم مقام ہے۔ جس میں بیج ڈال کر غلّہ حاصل کیا جاتا ہے اور بیوی سے یہ کام ''قُبل'' میں ہوسکتا ہے ''دُبر'' میں درست نہ ہوگا۔ اس پوری تحقیق سے پتہ چلا کہ آیت مذکورہ میں ''اَنّٰی'' بمعنی ''کَیْفَ'' ہے۔

2 کسی آدمی نے قسم اٹھائی:

''لَا یَأْتَدِمُ'' (وہ سالن استعمال نہیں کرے گا)

لفظ اِدَام سرکہ اور شیرہ کے معنی میں ظاہر ہے۔ چنانچہ اگر اس نے سرکہ یا شیرہ کھایا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ مگر بھونے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر کے بارے میں مشکل ہے۔ چنانچہ جب مشکل کے حکم کے مطابق اَوّلاً لفظ اِدَام کے معنی اور طلب کی تفتیش کی، تو معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اِدام اُسے کہتے ہیں جو بذات خود نہ کھایا جاسکے بلکہ کھانے کا ذریعہ ہو، اور چیز اس کے اندر ڈبو کر کھائی جاسکے۔ ادام کی اس تعریف کے مطابق سرکہ اور شیرہ اس میں شامل ہوں گے اور بھونا ہوا گوشت، انڈہ اور پنیر اس میں شامل نہ ہوگا۔

اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسا آدمی روسٹ گوشت، انڈہ اور پنیر کھانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک اِدام وہ چیز ہے جس سے روٹی لذیذ ہو جائے۔ پھر تأمل کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ چیز بھونے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لیے صاحبین کے نزدیک ان چیزوں کو کھانے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا۔

---

1 ۲/ البقرۃ:۲۲۳۔

حکم:

اس کا معنی طلب کرنا ضروری ہے حتیٰ کہ اس سے خفاء زائل ہو جائے اور اپنے ہم جنسوں سے ممتاز ہو جائے۔

سوال مجمل اور متشابہ کی تعریف مع امثلہ اور حکم بیان کریں؟

جواب **مجمل کی تعریف:**

وہ لفظ جو کئی معانی کا احتمال رکھے اور اُن معانی میں سے متکلم کے بیان کیے بغیر کسی معنی کو ترجیح نہ دی جا سکے، مثلاً: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ﴾ [1]

لفظ ''رِبٰوا'' مطلق زیادتی پر بولا جاتا ہے، لیکن ہر زیادتی حرام نہیں، کیونکہ بیع کو حلال قرار دیا گیا ہے جس کے اندر بھی زیادتی پائی جاتی ہے تو اس آیت میں وہ زیادتی مراد ہے جو دو ہم جنس ''کَيْلِی'' یا ''وَزنی'' چیزوں میں بغیر عوض کے ہو۔ رِبٰوا'' کا یہ معنی طلب اور تأمل سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ لفظ مجمل ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اس اجمال کی وضاحت فرما دی کہ

((اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا)) [2]

متشابہ کی تعریف:

وہ لفظ جس میں خفا مجمل سے بھی زیادہ ہو یعنی وہ لفظ جس کی مراد نہ تو طلب و تأمل سے معلوم ہو سکتی ہو اور نہ ہی متکلم کی طرف سے اس کی وضاحت ہونے کی امید ہو، مثلاً: حروف مقطعات اور صفات الٰہی وغیرہ۔

حکم:

مجمل اور متشابہ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ جو کچھ بھی اُن سے اللہ کی مراد ہے وہ حق ہے، یہاں تک کہ مجمل کی مراد دنیا میں متکلم کی طرف سے بیان کر دی جائے اور متشابہ کی مراد آخرت میں بیان کر دی جائے گی۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ)

---

[1] ٢/ البقرة: ٢٧٥۔ [2] صحيح مسلم، كتاب المساقات، حديث: ٤٠٦٦، ٤٠٦٨۔ لیکن الفاظ اس سے مختلف ہیں۔

الفاظ کے حقیقی معانی کو ترک کرنے کی بحث

سوال حقیقت کو کن کن مواقع پر چھوڑ دیا جاتا ہے؟ ہر ایک کی تعریف مع امثلہ واضح کریں؟

جواب لفظ کے حقیقی معنی کو مندرجہ ذیل پانچ مواقع پر چھوڑ دیا جاتا ہے:

① عرف عام کی دلالت ② نفس کلام کی دلالت
③ سیاقِ کلام کی دلالت ④ متکلم کی دلالت
⑤ محلِ کلام کی دلالت۔

① عرف عام کی دلالت:

اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ عرفِ عام سے معلوم ہو جائے کہ اس لفظ کا حقیقی معنی عرفِ عام میں مستعمل نہیں ہے، کیونکہ احکام الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں اور الفاظ اسی معنی پر دلالت کرتے ہیں جو متکلم کی مراد میں ہوں اور لوگوں میں متعارف ہوں، مثلاً:

1 اگر کسی آدمی نے قسم اٹھاتے ہوئے کہا:

"وَاللّٰهِ لَا يَشْتَرِیْ رَأْسًا" "اللہ کی قسم! وہ سر نہیں خریدے گا۔"

تو "رأس" سے مراد مطلق سر نہیں، بلکہ بھیڑ، بکری، گائے، یا بھینس کا سر مراد ہوگا، کیونکہ عرفِ عام میں ایسے موقع پر یہی سر سمجھے جاتے ہیں اس لیے اگر وہ آدمی چڑیا یا کبوتر کا سَر خرید لے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

2 اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ "وَاللّٰهِ لَا يَأْكُلُ الْبَيْضَ" (اللہ کی قسم! وہ انڈہ نہیں کھائے گا)۔

تو اس سے ہر انڈہ مراد نہیں ہوگا، بلکہ عرفِ عام والا، یعنی مرغی یا بطخ کا انڈہ مراد ہوگا، لہٰذا اگر وہ چڑیا یا کبوتر وغیرہ کا انڈہ کھالے گا تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ عرف کی دلالت کی وجہ

سے یہاں حقیقی معنی کو ترک کر دیا گیا ہے۔

3 اگر کوئی آدمی یہ نذر مان لے کہ وہ حج کرے گا یا بیت اللہ کی طرف چلے گا، یا حطیم کے ساتھ کپڑا لگائے گا، تو عرفِ عام کی دلالت کی وجہ سے اس پر شرعی حج لازم ہو جائے گا اور ان الفاظ کے حقیقی معنی یعنی قصد کرنا، بیت اللہ کی طرف چلنا اور حطیم سے کپڑا لگانا درست نہ ہوگا۔

ملاحظہ:

حقیقی معنی ترک کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے مجازی معنی ہی مراد لیے جائیں، بلکہ حقیقتِ قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے اور حقیقتِ قاصرہ سے مراد یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کے بعض افراد مراد لیے جائیں اور بعض افراد کو چھوڑ دیا جائے جس طرح گزشتہ مثالوں میں بعض رأس اور بعض بیض مراد لیے گئے اور بعض کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

2 نفس کلام کی دلالت:

نفس کلام کی دلالت سے مراد یہ ہوتا ہے کہ بعض افراد کو بذاتِ خود کلام کی دلالت سے ہی خارج قرار دے دیا جائے، مثلاً:

اگر کسی مالک نے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا کہ "كُلُّ مَمْلُوكٍ لِيْ فَهُوَ حُرٌّ" تو اس عبارت کا حقیقی معنی مراد لیتے ہوئے ہر قسم کے غلام آزاد نہیں ہوں گے، بلکہ وہ غلام آزاد ہوں گے جو ہر اعتبار سے غلام ہوں اور جو ایک اعتبار سے غلام ہو اور ایک اعتبار سے غلام نہ ہو تو وہ اس میں شامل نہ ہوں گے جیسے ناقص اور مکاتب غلام، کیونکہ ان کے اندر ملک کامل نہیں ہوتا۔

مِلک کامل ان غلاموں میں ہوتا ہے جن میں مالک کو تصرف حاصل ہو، اور جن غلاموں پر ملکِ رقبۃ تو حاصل ہو، لیکن مِلکِ تصرف حاصل نہ ہو تو وہ مملوک ناقص کہلاتے ہیں۔

مکاتب غلام میں تصرف اور مکاتبہ سے وطی جائز نہیں ہوتی کیونکہ یہ کامل غلام نہیں ہوتے۔ اگر کوئی مکاتب غلام اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کر لے اور پھر اس کا مولیٰ فوت ہو جائے اور بیٹی کو وراثت میں باپ کا یہی غلام (جو اس کا خاوند ہے) مل جائے، تو نکاح فاسد نہ ہوگا کیونکہ یہ ہر اعتبار سے کامل غلام نہیں ہے۔ اگر یہ ہر اعتبار سے غلام ہوتا تو نکاح فاسد ہو

جاتا۔ کیونکہ خاوند اور بیوی ایک دوسرے کے مِلک میں نہیں رہ سکتے۔

البتہ مدبر اور اُم الولد میں معاملہ اس کے برعکس ہوگا، کیونکہ اس میں مِلک کامل اور غلامی (رقیت) ناقص ہوتی ہے، جبکہ مکاتب میں مِلک ناقص اور غلامی کامل ہوتی ہے۔ پس مالک کا قول "كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ فَهُوَ حُرٌّ" سے ام الولد اور مدبر غلام آزاد ہوجائیں گے اور اگر کوئی مالک کفارہ ظہار یا یمین میں مکاتب غلام کو آزاد کردے تو کفارہ ادا ہوجائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [1] "ایک گردن کو آزاد کردے۔"

تو تحریر کا معنی غلامی کو زائل کرکے، آزادی کو ثابت کرتا ہوتا ہے اور مکمل غلامی مکاتب غلامی میں پائی جاتی ہے، اس لیے کامل غلامی والا مکاتب آزاد ہوجائے گا اور مدبر اور ام الولد میں ناقص غلامی پائی جانے کی وجہ سے یہ کفارہ ظہار اور یمین میں آزاد نہیں ہوں گے۔

ملاحظہ:

1. جس غلام یا لونڈی میں مالک کو مِلک رقبۃ اور مِلک تصرف دونوں حاصل ہوں تو وہ کامل مملوک ہوتا ہے اور جس میں مِلک رقبۃ تو حاصل ہو مگر مِلک تصرف حاصل نہ ہو، تو وہ ناقص مملوک ہوتا ہے، جیسے مکاتب اور معبض غلام وغیرہ۔
2. جس غلام یا لونڈی کی غلامی کا زائل ہونا یقینی نہ ہو تو اس کی رقیت (غلامی) کامل ہوتی ہے، جیسے مکاتب وغیرہ اور جس غلام یا لونڈی کی غلامی کا زائل ہونا یقینی ہو تو اس میں غلامی ناقص ہوتی ہے، جیسے مدبر و اُم ولد۔

3 سیاق کلام کی دلالت:

اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ کلام کا سیاق وسباق اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے، مثلاً:

1. اگر کسی مسلمان نے کسی حربی کافر کو کہا کہ "اِنْــزِلْ" اگر وہ قلعہ سے اتر آیا تو اُسے امن حاصل ہوجائے گا، کسی مسلمان کے لیے اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا اور یہاں نزول کا معنی امن دینا سمجھا جائے گا۔

---

[1] ٥٨/ المجادلة: ٣۔

لیکن اگر کسی مسلمان نے یہ کہا کہ: "اِنْزِلْ اِنْ کُنْتَ رَجُلاً" (اگر تو مرد ہے تو نیچے اتر) اور وہ حربی نیچے اُتر آیا تو اس کو امن حاصل نہ ہوگا کیونکہ لفظ "اِنْ کُنْتَ رَجُلاً" ایسا لفظی قرینہ ہے جو یہ بتلا رہا ہے کہ اس کے قول اِنْزِلْ کا حقیقی معنی یہاں امن دینا مراد نہیں بلکہ زجر و توبیخ اور مخاطب کی عاجزی ظاہر کرنا ہے۔

2 اگر کسی حربی نے کہا اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ اور آگے سے مسلمانوں نے بھی جواباً یہی الفاظ کہہ دیئے تو حربی امن میں ہوگا۔

لیکن اگر کسی مسلمان نے اس طرح کہا کہ: "اَلْاَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰی غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰی تَرٰی" (امان ہے تمہیں کل ہی معلوم ہو جائے گا جو کچھ تم پر گزرے گا اور جلدی نہ مچاؤ۔") اور حربی یہ سن کر نیچے اتر آیا تو اسے امان حاصل نہ ہوگی، کیونکہ سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد لینا نہیں، بلکہ زجر و توبیخ مقصود ہے۔

3 اگر کوئی آدمی اپنے وکیل سے کہے کہ میری خدمت کے لیے ایک لونڈی خرید لاؤ اور وکیل ایک اندھی اور اپاہج لونڈی خرید لایا، تو یہ خرید مالک کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ وکیل خود اس کا ذمہ دار ہوگا، اور قیمت بھی اسی کو ادا کرنا پڑے گی، کیونکہ سیاقِ کلام حقیقی معنی کو چھوڑنے کا تقاضہ کرتا ہے۔

4 اگر کسی آدمی نے کہا کہ میرے لیے ایسی لونڈی خرید کر لاؤ کہ جس سے میں وطی کر سکوں اور وکیل مالک کی رضاعی بہن خرید کر لے آیا تو یہ خرید بھی وکیل کی طرف سے ہوگی، مالک کی طرف سے نہ ہوگی اور اس کی قیمت بھی وکیل کے ذمہ ہوگی۔

5 رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"جب کسی کے طعام میں مکھی گر جائے تو اس کو ڈبو دو، پھر اُسے نکال دو کیونکہ اس کے ایک پَر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہے اور وہ بیماری والے کو شفا والے سے پہلے ڈالتی ہے۔" [1] اس میں "امقلوہ" امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے لیکن سیاقِ کلام کی وجہ

---

[1] صحیح البخاری، حدیث: ۳۳۲۰، لیکن امقلوہ کی بجائے فَلْیَغْمِسْهُ کے الفاظ ہیں؛ سنن ابی داود، حدیث: ۳۸۴٤۔

سے وجوب کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ مکھی کو ڈبونے کا حکم بطور شفاء اور تکلیف کو دور کرنے کے لیے ہے، نہ کہ عبادت کے لیے ہے۔

6 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ......﴾ [1]

اور یہ اس آیت کے بعد ہے:

﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِي الصَّدَقٰتِ......﴾ [2]

امام شافعی کے نزدیک صدقات وغیرہ اس آیت میں مذکور تمام اصناف اور ہر صِنف کے کم از کم تین افراد کو دینا لازمی ہے، کیونکہ ان میں عطف ''واؤ'' کے ذریعے ڈالا گیا ہے اور ''واؤ'' جمع کے لیے آتی ہے اور تمام اصناف کے لیے جمع کے صیغے استعمال کیے گئے ہیں جو کم از کم تین پر دلالت کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تمام اصناف کی بجائے کسی ایک یا بعض میں صدقات خرچ کر دیئے جائیں تو اس کا فریضہ ادا ہو جائے گا کیونکہ اس آیت سے پہلے یہ آیت ہے:

﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِي الصَّدَقٰتِ ۚ فَاِنْ اُعْطُوْا مِنْهَا رَضُوْا وَاِنْ لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَآ اِذَا هُمْ يَسْخَطُوْنَ ﴿٥٨﴾﴾ [3]

اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مصارفِ صدقات منافقوں کے طمع اور لالچ کو ختم کرنے کے لیے بیان کیے گئے ہیں اس مصارفِ صدقات والی آیت کے حقیقی معنی کو سیاقِ کلام کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے۔ [4]

4 متکلم کی طرف سے دلالت:

اس سے مراد یہ ہے کہ خود متکلم کی کلام اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حقیقی معنی کو

---

[1] ٩/ التوبة: ٦٠۔ [2] ٩/ التوبة: ٥٨۔ [3] ٩/ التوبة: ٥٨۔ [4] اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ راجح ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((تُوْخَذُ مِنْ اَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلٰى فُقَرَائِهِمْ)) ''زکوٰۃ علاقہ کے غنی لوگوں سے وصول کر کے انہی کے فقیروں میں تقسیم کر دی جائے۔'' (صحيح البخاری، حديث: ١٣٩٥؛ مسلم، حديث: ١٩؛ سنن ابی داود: ١٥٤٨، جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ کرام کا یہی نظریہ ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے (المغنی لابن قدامة، ج: ٤، ص: ١٢٨)۔

چھوڑ دیا گیا ہے، مثلاً:

1 اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [1]

اس کلام کا حقیقی معنی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو ایمان یا کفر اختیار کرنے کی آزادی ہے، حالانکہ یہ بات درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے، اور کفر قبیح ہے تو حکیم ذات قبیح کام کا حکم نہیں دے سکتی، چنانچہ متکلم (اللہ تعالیٰ) کا حکیم ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مذکورہ آیت کا حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں بلکہ یہ زجر وتوبیخ کے لیے کہا گیا ہے۔

2 اگر کسی آدمی نے اپنے وکیل سے کہا کہ میرے لیے گوشت خرید کر لاؤ۔ اگر وکیل بنانے والا آدمی مسافر ہو جس کے پاس گوشت پکانے کا ساز وسامان نہیں ہے تو متکلم کی یہ حالت بتلا رہی ہے کہ گوشت کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ پکے ہوئے گوشت کا سالن مراد ہے، اور اگر وکیل بنانے والا اپنے گھر میں مقیم ہے تو پھر کچا گوشت مراد ہوگا۔ اس جگہ بھی متکلم کی حالت کے دلالت کرنے پر حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

3 کسی آدمی نے کسی دوسرے آدمی کو کہا کہ آیئے! دوپہر کا کھانا تناول کیجئے تو دوسرے آدمی نے جواب دیا کہ "وَاللّٰهِ لَا أَتَغَدّٰى" (اللہ کی قسم! میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا)۔ تو اس کا یہ انکار کرنا اس طعام کے بارے میں ہوگا جس کی طرف اُسے دعوت دی گئی ہے۔ اگر وہ آدمی اُسی دن، اسی جگہ، اسی آدمی کے ہاں کسی اور وقت میں کھانا تناول کر لے یا کسی اور آدمی کی دعوت کو قبول کر لے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اس کلام کا حقیقی معنی تو یہ تھا کہ وہ جب بھی دوپہر کا کھانا کھائے گا تو وہ حانث ہو جائے گا، مگر متکلم کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

4 بیوی نے گھر سے نکلنے کا ارادہ کیا تو خاوند نے کہا "اِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ كَذَا" اس کلام کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ جب بھی گھر سے نکلے گی تو اُسے طلاق ہو جائے گی، لیکن متکلم کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا گیا ہے اور یہ حکم صرف اُسی وقت نکلنے پر منطبق ہوگا اگر وہ

---

[1] ۱۸/ الکهف: ۲۹۔

عورت کچھ عرصہ بعد کسی اور مقصد کے لیے گھر سے باہر نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

5 محلِ کلام کی دلالت:

اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ کلام کے واقع ہونے کا محل ایسا ہو کہ وہاں حقیقی معنی مراد نہ لیا جا سکے، مثلاً:

1 اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا کہ "بِعْتُ نَفْسِيْ لَكَ" یا "وَهَبْتُ نَفْسِيْ لَكَ" یا "صَدَقْتُ نَفْسِيْ لَكَ" اور مرد نے آگے سے قبول کر لیا تو نکاح واقع ہو جائے گا اگرچہ لفظ بیع، هبۃ اور صدقہ وغیرہ کسی شے کا مالک بنانے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

چنانچہ کسی شے کا مالک بنانا ان لفظوں کے حقیقی معنی ہیں اگر آزاد عورت یہ الفاظ استعمال کرے تو حقیقی معنی مراد نہ ہوگا بلکہ اسے نکاح پر محمول کیا جائے گا۔

2 اگر کسی مالک نے اپنے اس غلام کو جو کسی غیر کا بیٹا ہونا معروف ہے یا اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو "هٰذَا اِبْنِيْ" کا لفظ کہہ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہے، تو مجازی معنی آزادی مراد ہوگا اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ کلام لغو سمجھی جائے گی۔

متعلقات نصوص کی بحث

سوال نص کے متعلقات کتنے ہیں؟ اور ان کی وجہ حصر بیان کریں؟

جواب نص کا تعلق عبارت، اشارہ، دلالت اور اقتضاء کے ساتھ ہوتا ہے، اس لحاظ سے اس کے چار متعلقات بنتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

① عبارۃ النص ② اشارۃ النص

③ دلالۃ النص ④ اقتضاء النص

وجہ حصر:

وجہ حصر یہ ہے کہ کسی حکم پر نص کی دلالت خود لفظ سے ثابت ہوگی یا لفظ سے ثابت نہیں ہوگی۔ اگر لفظ سے ثابت ہونے کے ساتھ ساتھ یہ دلالت مقصود بھی ہو (یعنی اُسی مقصد کے لیے کلام لائی گئی ہو) تو اِسے "عبارۃ النص" کہیں گے اور اگر یہ دلالت مقصود نہ ہو تو اسے "اشارۃ النص" کہیں گے، اور جب حکم پر دلالت، لفظ سے ثابت نہ ہوگی تو پھر لفظ کی دلالت یا تو لغت سے سمجھی جائے گی اور اس وقت اسے "دلالۃ النص" کہیں گے یا پھر لفظ کی دلالت، شرع کے اعتبار سے سمجھی جائے گی اور اس وقت اسے "اقتضاء النص" کہیں گے۔

سوال عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے واضح کریں؟

جواب عبارۃ النص:

وہ حکم جس کے واسطے کلام لائی گئی ہو اور کلام سے وہی مقصود و مطلوب ہو تو اسے "عبارۃ النص" کہتے ہیں۔

اشارۃ النص:

وہ حکم جو نص کے الفاظ سے کسی دوسرے لفظ کا اضافہ کیے بغیر سمجھا جائے اور کلام بھی اس کے واسطے نہ لائی گئی ہو تو اسے "اشارۃ النص" کہتے ہیں۔

دونوں کی مثالیں:

1 ﴿ لِلۡفُقَرَآءِ الۡمُهٰجِرِيۡنَ الَّذِيۡنَ اُخۡرِجُوۡا مِنۡ دِيَارِهِمۡ ...... الخ﴾ [1]

اس آیت کریمہ میں فقرائے مہاجرین کا مالِ غنیمت کا مستحق ہونا عبارۃ النص سے ثابت ہے، کیونکہ کلام اسی لیے لائی گئی ہے اور مہاجرین کا اپنی متروکہ جائیدادوں کا وارث نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے، کیونکہ اگر وہ متروکہ جائیداد کے وارث سمجھے جائیں تو ان کا فقیر ہونا ثابت نہ ہوگا۔

اس آیت کریمہ میں اشارۃ النص سے تعلق رکھنے والے کئی اور بھی مسائل استنباط ہوتے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

1 مسئلہ استیلاء، یعنی کافروں کا مہاجرین مسلمانوں کے مال پر غلبہ پا لینے کا اثبات۔

2 مسلمان مہاجرین کی متروکہ جائیداد پر غیر مسلموں کے مِلک کا ثابت ہونا۔

3 تاجروں کے لیے کافروں سے ان جائیدادوں کی بیع کا ثابت ہونا اور ان کا ھبہ اور عتاق وغیرہ میں تصرف کرنا۔

4 مسلمانوں کے لیے ان کے اموال کو مالِ غنیمت بنانے کے حکم کا ثابت ہونا۔

5 مجاہد کی ملکیت کے ثابت ہونے کا حکم، یعنی جب وہ اموال غنیمت بنا لیے گئے تو تقسیم کے بعد جو مال جس مجاہد کو ملے گا وہ اس کی ملکیت ہوگا۔

6 مہاجرین اپنی ان جائیدادوں کو مجاہدین سے واپس لینے کا اختیار نہ رکھیں گے اور نہ ہی کسی قسم کے تصرف کا اختیار رکھیں گے۔

7 اگر مجاہد سے وہ مال ضائع ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگی، کیونکہ اس نے اپنا ہی مال ضائع کیا ہے جبکہ ضمان غیر کا مال تلف کرنے میں ہوتی ہے۔

2 اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ اُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمۡ‌ؕ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمۡ وَاَنۡتُمۡ لِبَاسٌ لَّهُنَّ‌ؕ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمۡ كُنۡتُمۡ تَخۡتَانُوۡنَ اَنۡفُسَكُمۡ فَتَابَ

---

[1] ٥٩/ الحشر:٨۔

عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنۡكُمۡ ۚ فَالۡـٰٔنَ بَاشِرُوۡهُنَّ وَابۡتَغُوۡا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمۡ ۚ وَكُلُوۡا وَاشۡرَبُوۡا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الۡخَيۡطُ الۡاَبۡيَضُ مِنَ الۡخَيۡطِ الۡاَسۡوَدِ مِنَ الۡفَجۡرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيۡلِ ۚ ......الخ﴾ [1]

اس آیتِ کریمہ میں عبارۃ النص سے یہ ثابت ہوا کہ رمضان کی راتوں میں بیوی سے جماع کرنا جائز ہے۔ اور اشارۃ النص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حالت جنابت، روزے کے منافی نہیں، بلکہ روزے اور جنابت کا وجود ایک وقت میں پایا جا سکتا ہے، کیونکہ جب روزے دار کو جماع کی اجازت رات کے آخری حصے تک دی گئی ہے تو ضروری طور پر روزے کی ابتداء حالتِ جنابت میں ہوگی۔ جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا روزے کے منافی نہیں، کیونکہ جنابت کو دُور کرنے کے لیے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ضروری ہے اور کلی کرنے سے روزے کے فاسد نہ ہونے سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی چیز کو چکھنے سے روزہ باطل نہیں ہوتا، کیونکہ غسل نمکین پانی سے کیا جائے تو کلی کرتے وقت ذائقے کا ظاہر ہونا لازمی ہے۔

پھر لفظ ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيۡلِ ۚ'' سے یہ بھی ثابت ہوا کہ احتلام ہونے، سینگی لگوانے اور تیل لگوانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ روزے کو فاسد کرنے والی صرف تین چیزیں ہی بیان کی گئی ہیں، یعنی کھانا، پینا اور جماع۔

احناف کے نزدیک اس سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوا کہ روزے کی نیت رات کو کرنا ضروری نہیں کیونکہ مأمور بہ کا حکم اس وقت لازم ہوتا ہے جب امر اس کی طرف متوجہ ہو اور روزے میں حکم صبح صادق کے وقت متوجہ ہوتا ہے اور جس وقت حکم متوجہ ہوگا اُسی وقت نیت کرنا لازم آئے گی، البتہ حدیث: ((لَا صِيَامَ لِمَنْ لَّمْ يَنْوِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ)) کو مدنظر رکھتے ہوئے صبح صادق سے پہلے نیت کرنے کا جواز بھی نکلتا ہے لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرضی روزے کی نیت مذکورہ حدیث کی بنا پر صبح صادق سے پہلے کرنا ضروری ہے۔ [2]

---

[1] ۲/ البقرۃ:۱۸۷۔ [2] امام شافعی کی دلیل یہ حدیث ہے ((مَنْ لَّمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ)) ''جس نے فجر سے قبل پختہ نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں ہے۔ (سنن ابی داود، کتاب الصوم، باب النية في الصيام، حديث: ۲٤٥٤)، امام احمد و مالک رحمۃ اللہ علیہما بھی اس کے قائل ہیں، اور یہی راجح بات ہے۔

سوال دلالۃ النص کی تعریف امثلہ سے واضح کریں؟

جواب دلالت النص:

منصوص علیہ کے حکم کی علت، لغت کا عالم معلوم کرلے اور اس علت کے معلوم کرنے کا تعلق اجتہاد واستنباط سے نہ ہو تو اس کو ''دلالۃ النص'' کہتے ہیں، مثلاً:

1 اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا ......الخ ﴾ [1]

اب ایک عربی لغت کو جاننے والا یہ الفاظ سنتے ہی معلوم کرلے گا کہ لفظِ ''اُفٍّ'' کہنے کی ممانعت سے مراد ضَرر اور تکلیف کو دور کرنا ہے۔ اب اس علت کو سمجھنے کے لیے اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں چنانچہ جب ''اُفٍّ'' کہنے کی حرمت کی علت والدین سے تکلیف کو دور کرنا ہے تو اس سے دلالۃ النص کے طور پر معلوم ہوا کہ والدین کو مارنا، گالی دینا، بطور اُجرت خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کردینا اور قصاص لیتے ہوئے قتل کروانا یہ تمام صورتیں منع ہوں گی، کیونکہ ان تمام صورتوں میں وہی علت بدرجہ اَتم پائی جاتی ہے۔ جو مذکورہ آیت کے منصوص علیہ کے حکم کی علت ہے۔

ملاحظہ:

احکام کے اثبات میں دلالۃ النص بمنزلہ نص (عبارۃ النص) کے ہوتی ہے۔ اس لیے احناف کے نزدیک روزہ کی حالت میں جان بوجھ کر کھانے پینے سے وہی کفارہ عائد ہوگا جو جماع کی وجہ سے عائد ہوتا ہے کیونکہ دونوں میں علت ایک ہے، یعنی جان بوجھ کر روزے کے منافی کام کرنا۔

البتہ اگر علت مختلف ہو جائے تو احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، جیسا کہ قاضی ابوزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی قوم کے نزدیک لفظ ''اُف'' کہنا عزت کا باعث سمجھا جاتا ہے تو والدین کو ''اُف'' کہنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔

2 اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

---

[1] ۱۷/ الاسراء:۲۳۔

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [1]

اس آیت کے مطابق جمعۃ المبارک کی اذان کے بعد بیع ممنوع اور "سعی الی الجمعة" واجب ہے اس میں علت ایسے مشاغل ہیں جو "سَعْی الٰی الجمعة" سے مانع ہوں، البتہ اگر بیع ایسی ہو جو "سَعْی الَی الجمعة" سے مانع نہیں، تو وہ بیع حرام نہیں ہوگی۔ جیسے دو آدمی کشتی یا گاڑی میں سوار ہو کر جمعۃ کی طرف جا رہے ہوں اور وہ دوران سفر بیع کر لیں تو بیع منع نہ ہوگی کیونکہ یہ بیع "سَعْی الٰی الجمعة" سے مانع نہیں ہے۔

3 اگر کسی آدمی نے قسم اٹھالی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا، تو اس قسم کی علت بیوی کو تکلیف نہ پہنچانا ہے، چنانچہ اگر اس نے تکلیف پہنچانے کے لیے اس کے بال کھینچے، دانتوں سے کاٹ کھایا یا گلا دبایا تو وہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ ان میں علتِ ضرب پائی گئی ہے البتہ اگر اس نے یہ تمام کام بطور پیار محبت کے کئے، تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں وہ علت نہیں پائی گئی۔

4 اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ میں فلاں کو نہیں ماروں گا اور پھر اس نے اس کو مرنے کے بعد مارا تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیونکہ قسم کی علت تکلیف نہ پہنچانا ہے۔ اور موت کے بعد مارنے پر یہ علت نہیں پائی گئی اس لیے وہ حانث نہیں ہوگا۔

5 اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ وہ فلاں آدمی سے کلام نہیں کرے گا۔ لیکن اگر اس نے اس کے مرنے کے بعد اس سے کلام کی تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں علت فہم تھی، اور وہ اس میں نہیں پائی گئی۔

6 اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا لیکن اگر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، البتہ اگر اس نے حرام گوشت جیسے انسان یا سور وغیرہ کا گوشت کھا لیا تو احناف کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ لغت کو جاننے والا لفظ لحم سنتے ہی یہ سمجھ جائے گا کہ اس سے مراد وہ لحم ہے جو خون سے پیدا ہو، جبکہ مچھلی اور ٹڈی کا گوشت خون سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ اس رطوبت سے پیدا ہوتا ہے جو ان کے جسم سے نکلتی ہے۔

---

[1] ٦٢/ الجمعة:٩۔

سوال اقتضاء النص سے کیا مراد ہے؟ مثالوں سے وضاحت کریں۔

جواب نص پر ایسی زیادتی کرنا کہ اس کے بغیر نص کا معنی صحیح ثابت نہ ہو سکے، گویا کہ نص ہی نے اس زیادت کا تقاضہ کیا ہوتا ہے تاکہ اس کا معنی صحیح ثابت ہو سکے، [1] مثلاً:

(1) اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [2]

اس میں لفظ مملوک کا مقدر ماننا ضروری ہے ورنہ اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے:

"اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ شَيْءٍ"

''اپنا غلام بغیر کسی عوض کے میری طرف سے آزاد کر دے۔''

اور وہ آدمی کہے: "اَعْتَقْتُ" تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور اقتضاء النص کے طور پر ہبہ اور وکالت ثابت ہوگی اور اس کی کلام کا یہ مطلب ہوگا: "هَبْ لِيْ عَبْدَكَ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِالْإِعْتَاقِ" ''اپنا غلام مجھے ہبہ کر دے پھر تو آزاد کرنے میں میرا وکیل بن جا۔''

اور اس ہبہ میں قبضہ کی طرف محتاجی نہیں ہوگی کیونکہ ہبہ میں قبضہ بمنزلہ بیع میں قبول کے ہے۔ اس طرح اقتضاء کے طور پر ثابت ہونے والے ہبہ میں قبضہ بھی ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ ہبہ میں قبضہ کی حیثیت وہی ہے جو بیع میں قبول کی ہے۔

لیکن دیگر احناف کے نزدیک ہبہ کے اثبات سے قبضے کا اثبات ہونا لازمی نہیں، کیونکہ بیع میں ''قبول'' بیع کا رکن ہے اور قبضہ، ہبہ کا رکن نہیں ہے، بلکہ اس کی شرط ہے چنانچہ جب اقتضاءً بیع ثابت ہوگی تو اس کے ضمن میں اقتضاءً قبول بھی ضرور ثابت ہوگا، کیونکہ رکن کے

---

[1] مقدر لفظ کی تین قسمیں ہوتی ہیں: (۱) جس کو مقدر ماننے پر کلام کا صادق آنا موقوف ہو جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((اِنَّ اللّٰهَ وَضَعَ عَنْ اُمَّتِي الخَطَأَ وَ النِسْيَانَ))(سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، حديث: ٢٠٤٥) ''یقیناً اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطاء و بھول کو اٹھا دیا ہے۔'' لفظ اَلْخَطَأ اور النِسْيَانَ سے قبل ''اِثْمٌ'' کا لفظ مقدر ماننا ضروری ہے ورنہ معنی ہوگا کہ میری امت سے خطاء اور نسیان کو ختم کر دیا گیا ہے جبکہ امت میں خطاء اور نسیان ہے۔ (۲) جس کو مقدر ماننے پر کلام کا عقلاً صحیح ہونا موقوف ہو جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ۸۲) اصل میں "وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ" ہے۔'' (۳) جس کو مقدر ماننے پر کلام کا شرعاً صحیح ہونا موقوف ہو، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ...... الخ﴾ (۵۸/ المجادلة: ۳) اصل میں "فَحَرِّرُوْا رَقَبَةً مَمْلُوْكَةً" ہے۔ [2] ۵۸/ المجادلة: ۳۔

بغیر چیز کا وجود نہیں ہوتا۔ اور اس طرح غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہوگا لیکن قبضہ ہبہ کا رکن نہیں ہے، تو ہبہ کے ضمن میں قبضہ ثابت نہ ہوگا جب قبضہ ثابت نہ ہوگا، تو غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد نہ ہوگا، بلکہ اصل مالک کی طرف سے آزاد سمجھا جائے گا۔ چنانچہ اس اختلاف کی وجہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد سمجھا جائے گا اور دوسروں کے نزدیک اصل مالک کی طرف سے آزاد سمجھا جائے گا۔

سوال اقتضاء کا حکم مع امثلہ تحریر کریں؟

جواب جس چیز کا نص نے تقاضا کیا ہو، مقتضیٰ ضرورت کے مطابق مقدر مانا جاتا ہے، یعنی وہ ادنیٰ سے ادنیٰ فرد جس کے مقدر ماننے سے نص کا معنیٰ درست ہوسکتا ہو، اسی قدر مقدر مانا جائے گا، اس سے زائد مقدر ماننا درست نہ ہوگا، مثلاً:

1. کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "اَنْتِ طَالِقٌ" اور اس نے اس کلام سے طلاقِ ثلاثہ کا ارادہ کیا ہو، تو طلاقِ ثلاثہ واقع نہ ہوگی بلکہ ایک طلاق ہی واقع ہوگی کیونکہ "اَنْتِ طَالِقٌ" کی نص میں بطریق اقتضاء "اَلطَّلَاق" تسلیم کیا گیا ہے اور ایک طلاق مقدر ماننے سے نص کا معنی درست ہوسکتا ہے تو یہاں ایک سے زائد طلاقیں مقدر ماننا درست نہ ہوگا، کیونکہ اقتضاء ضرورت کے مطابق مقدر مانا جاتا ہے۔

2. کسی نے کہا: "اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ"

اور اس نے "اَكَلْتُ" سے مراد کوئی خاص طعام مراد لیا، تو اس کی نیت معتبر نہ ہوگی بلکہ کسی بھی چیز کے کھانے سے غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ اس کے قول "اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ" میں طعام کو اقتضاءً ثابت کیا گیا ہے اور مقتضیٰ بقدر ضرورت مقدر مانا جاتا ہے، اور اس جگہ فرد مطلق سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اس لیے طعام کو مقید کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

3. اگر خاوند نے بیوی سے دخول کے بعد کہا: "اِعْتَدِّیْ" (تو عدت گزار) اور اس لفظ سے طلاق کی نیت کی، تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، کیونکہ عدت طلاق کا تقاضا کرتی ہے تو اس لفظ میں طلاق اقتضاءً مقدر مانی جائے گی اور مقتضیٰ ضرورت کے مطابق مقدر مانا جاتا ہے، جب طلاق رجعی مقدر ماننے سے نص کا مفہوم درست ہوجاتا ہے تو طلاق بائنہ مقدر ماننے کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ یہ اقتضاء سے زائد چیز ہے۔

امر کی بحث

سوال امر کا لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کریں اور اس کی تعریف میں علماء کا اختلاف مع جواب تحریر کریں؟

جواب لغۃً: کسی کو صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ کام کہنا، یعنی ایسا کام کہنا جس میں طلب کے معنی پائے جائیں۔

اصطلاحاً: کسی شخص کا غیر پر فعل کے تصرف کو لازم کرنا امر کہلاتا ہے۔

اس تعریف میں قدرے سقم ہے اگر اس کی تعریف اس انداز سے کی جائے تو زیادہ بہتر ہوگی، تاکہ التماس اور دعا اس سے خارج ہو جائیں:

"کسی شخص کا اپنے آپ کو بلند مرتبہ پر سمجھتے ہوئے دوسرے پر فعل کے تصرف کو لازم کرنا امر کہلاتا ہے۔"

بعض علماء نے یہ تعریف کی ہے کہ امر صرف وہ ہوگا جو صیغہ "اِفْعَلْ" سے خاص ہو، اس کے علاوہ کوئی اور امر نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان کی یہ تعریف محل نظر ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل دو وجہیں ہیں:

1 اہل سنت کے نزدیک اللہ اَزل سے متکلم ہے اور کلام اخبار، نہی، امر اور انشاء کے مجموعے کا نام ہیں اور صیغہ "اِفْعَلْ" بعد میں وجود میں آیا ہے اس لیے اس کا اَزل سے ہونا ممکن نہیں۔ اگر صرف اسی صیغہ سے امر ثابت ہوتا ہو تو اللہ کی صفتِ تکلم کو حادث ماننا لازم آتا ہے جو کہ متفق علیہ جائز نہیں۔

2 شریعت میں صرف صیغہ امر کے ساتھ وجوب ثابت کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ بہت سے دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ صرف صیغہ امر کے ساتھ ہی نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی امر ثابت ہوتا ہے، مثلاً:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ ❶

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ ﴾ ❷

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((اَلْجِهَادُ مَاضٍ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))

ان مثالوں میں صیغہ امر نہ ہونے کے باوجود امر سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح صاحبِ کتاب نے دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ جس آدمی تک اسلامی دعوت نہ پہنچی ہو اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول بھی مبعوث نہ فرماتے تو عُقلاء پر اپنی عقل کے ذریعے اس کی معرفت حاصل کرنا لازم تھا۔

بعض نے مصنف کی بیان کردہ مذکورہ تعریف کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ شرعی احکام بندوں پر صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ واجب ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فقط فعل بھی لزوم اور عقیدہ وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ البتہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی پیروی کرنا ہمارے لیے اس وقت واجب ہوگا جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل پر دوام کیا ہو، اور وہ فعل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاصہ بھی نہ ہو۔

سوال امر مطلق کسے کہتے ہیں اور اس کا حکم بیان کریں؟

جواب امر مطلق وہ امر ہے کہ جس میں لزوم یا عدم لزوم کا کوئی قرینہ نہ پایا جائے، مثلاً:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۝۲۰۴ ﴾ ❸

﴿ وَ لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝۳۵ ﴾ ❹

ان دونوں آیتوں میں امر مطلق ہے، کیونکہ ان میں لزوم یا عدم لزوم کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔ اگرچہ بعض علماء نے پہلی آیت میں وجوب کا قرینہ "لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" اور دوسری

---

❶ ۲/ البقرۃ:۱۸۳۔ ❷ ۲/ البقرۃ:۱۸۷۔

❸ ۷/ الاعراف:۲۰۴۔ ❹ ۲/ البقرۃ:۳۵۔

آیت میں "فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ" بنایا ہے، لیکن اس کا جواب استحباب والے یہ دیتے ہیں کہ "لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" وجوب کا قرینہ نہیں ہے کیونکہ رحمت کا حصول صرف فرائض اور واجبات کے ادا کرنے سے نہیں ہوتا، بلکہ نوافل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اور دوسری آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس میں "فاء" عاطفہ ہے اور اصل عبارت اس طرح ہوگی۔

((وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَلَا تَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ))

اس لحاظ سے دونوں آیات کا الگ الگ مفہوم ہوگا۔

امر مطلق کا حکم:

امر مطلق کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس میں راجح مذہب یہ ہے کہ امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے۔ اِلَّا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل پائی جائے کیونکہ امر پر عمل کرنا اطاعت ہے اور اس کا ترک کرنا معصیت ہے۔ جس طرح حماسی نے کہا:

اَطَعْتِ لِاٰمِرِيْكِ بِصَرْمِ حَبْلِيْ مُرِيْهِمْ فِىْ أَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ
فَهُمْ اِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِيْهِمْ وَاِنْ عَاصَوْكِ فَاعْصِىْ مَنْ عَصَاكِ

"تو نے میری محبت کی رسی توڑ دینے کے ساتھ اپنے حکم دینے والوں کی اطاعت کی ہے۔ تُو ان کے محبوبوں کے بارے میں ان کو اِسی بات کا حکم دے، اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تُو بھی ان کی اطاعت کر، اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تُو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کریں۔"

اس سے ثابت ہوا کہ حکم کا بجالانا اطاعت ہے اور ترک کرنا معصیت ہے۔

ابلیس کو مردود قرار دینا بھی ترکِ امر کی وجہ سے ہوا، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿.......... قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ؕ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ ۚ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ ۝۱۲﴾ [1]

نبی ﷺ نے فرمایا:

((لَوْ لَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰى اُمَّتِىْ لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ)) [2]

---

[1] ۷/ الاعراف: ۱۲۔

[2] سنن النسائی، کتاب الطھارۃ: ۷۔

امر سے امت کا مشقت میں واقع ہونا اسی وقت ہوگا جب امر وجوب کے لیے ہو اور اس کا ترک کرنا موجب عتاب ہو۔

ملاحظہ

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ اس بارے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ اطاعت کا لازم ہونا یہ آمر (حکم دینے والے) کی طاقت و اختیار کے مطابق ہوتا ہے، اگر تیرا حکم کرنا کسی ایسے آدمی کی طرف متوجہ ہو جس پر تیری اطاعت کرنا لازمی ہو، تو اس پر تیری اطاعت وجوبی ہوگی اگر امر ایسے آدمی کی طرف متوجہ ہو جس پر تیری اطاعت لازمی نہیں تو اس کے لیے امر پر عمل کرنا لازمی نہ ہوگا۔

اگر وہ شخص جس پر تیری اطاعت لازمی تھی، جیسے غلام وغیرہ اور وہ جان بوجھ کر اطاعت چھوڑ دے تو وہ سزا کا مستحق ہوگا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت تمام کائنات پر ہے جیسے چاہے وہ تصرف کر سکتا ہے تو اس کا حکم بھی تمام کے لیے لازم ہوگا اور اس کے حکم کے خلاف کرنا سزا کا سبب بنے گا۔

امر بالفعل کی بحث

سوال کیا امر فعل کا تکرار چاہتا ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں اور عدمِ تکرار کی علت بھی بیان کریں۔

جواب اہل اصول کے نزدیک امر صرف وجوب کے لیے آتا ہے اور اس میں تکرار کا احتمال نہیں ہوتا، جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

1 اگر کسی آدمی نے اپنا وکیل مقرر کر کے کہا: "طَلِّقْ اِمْرَءَ تِیْ" اور وکیل نے اس عورت کو طلاق دے دی۔ اگر موکل (وکیل بنانے والا) اپنی بیوی سے رجوع کرے۔ تو وکیل کو پہلے امر کی وجہ سے دوبارہ طلاق دینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ امر میں تکرار نہیں ہوتا۔

2 اگر کسی آدمی نے اپنا وکیل مقرر کر کے اس کو کہا! "زَوِّجْنِیْ اِمْرَءَ ۃً" (میرا کسی عورت سے نکاح کر دے) اس وکیل کو صرف ایک نکاح کروانے کا اختیار ہوگا۔ اس پہلے امر کی بنا پر وہ دوسرا نکاح کرنے کا مجاز نہ ہوگا، کیونکہ امر میں تکرار نہیں ہوتا۔

3 اگر کوئی مالک اپنے غلام سے کہے: "تَزَوَّجْ" (اپنا نکاح کر لو) اور اس غلام نے ایک نکاح کر لیا، تو اس کو اب دوبارہ نکاح کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ امر میں تکرار نہیں ہوتا۔

عدم تکرار کی علت:

امر میں تکرار اس لیے نہیں ہوتا کہ امر بالفعل میں اختصار کے طریقے سے فعل کی طلب ہوتی ہے، مثلاً لفظ "اِضْرِبْ" یہ اختصار ہے "اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ" کا۔ اور اصول یہ ہے کہ مختصر اور مطوّل کلام کا حکم ایک ہوتا ہے کیونکہ اختصار کا فائدہ الفاظ کو کم کرنا ہوتا ہے، کلام مطوّل کے معنی کو متغیر کرنا نہیں ہوتا۔ اور یہ بات بھی مدنظر رہے کہ "اِضْرِبْ" جس مطول کلام کا اختصار ہے، وہ مصدر پر مشتمل ہے اور مصدر مفرد ہوتا ہے جو عدد کا احتمال نہیں رکھتا۔ پس "اِضْرِبْ" کے ساتھ ضرب کا حکم ایک معلوم فعل کے تصرف کی جنس پر دلالت کرتا ہے اور اسم

جنس کا یہ حکم ہوتا ہے کہ وہ مطلق طور پر بولے جانے کے وقت ادنیٰ فرد کو شامل آتا ہے، البتہ نیت کے ساتھ کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے، جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

1 اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ "لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ" (وہ پانی نہیں پیئے گا) اس میں "اَلْمَاء" مطلق جنس ہے، اور یہ ادنیٰ فرد کو شامل آئے گا اس سے مراد پانی کا ایک قطرہ ہوگا، پس پانی کا ایک قطرہ پینے سے وہ حانث ہو جائے گا، چونکہ جنس مطلق میں کل افراد کا احتمال بھی ہوسکتا ہے تو اس اعتبار سے تمام جہان کا پانی بھی مراد ہوسکتا ہے۔

2 خاوند نے اپنی بیوی سے کہا: "طَلِّقِيْ نَفْسَكِ" (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) اور اس عورت نے کہا "طَلَّقْتُ" تو اس کے اس کہنے پر ایک طلاق واقع ہوگی، البتہ نیت کے ساتھ تین طلاقوں کا احتمال بھی ہوسکتا ہے، اگر وہ دو طلاقوں کا ارادہ کرے تو یہ درست نہ ہوگا کیونکہ جنس مطلق ادنیٰ فرد یا نیت کے ساتھ کل افراد کا احتمال رکھتی ہے اور تعدد کا احتمال نہیں رکھتی۔

البتہ اگر اس کی منکوحہ لونڈی ہو تو تب دو کا اعتبار کیا جا سکتا ہے، کیونکہ لونڈی کے حق میں دو کی نیت کرنا کل جنس کی نیت کرنا ہوتا ہے۔

3 اگر کوئی مالک اپنے غلام سے کہے "تَزَوَّجْ" (تو نکاح کر لے) یہ لفظ جنس مطلق ہے، اس کے ادنیٰ فرد پر دلالت کرنے کی وجہ سے ایک نکاح کی اجازت ہوگی، البتہ نیت کے ساتھ دو کا احتمال بھی ہوسکتا ہے، کیونکہ غلام کے حق میں دو سے نکاح کل جنس ہے۔

سوال اگر امر میں تکرار نہیں ہوتا تو عبادات کے امر میں تکرار کیوں ہے؟

جواب عبادات (نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ) میں تکرار نَفْسِ امر کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے، جب اسباب میں تکرار پایا جائے تو عبادات میں تکرار پایا جائے گا، امر تو سابقہ وجوب کی ادئیگی کے لیے ہوتا ہے۔ وجوب دو طرح کا ہوتا ہے: ① نفس وجوب ② ادائے وجوب

نفسِ وجوب سبب سے ثابت ہوتا ہے اور ادائے وجوب امر سے ثابت ہوتا ہے، مثلاً کسی آدمی نے کہا: "اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ" یا اس طرح کہا: "اَدِّ نَفْقَةَ الزَّوْجَةِ" ان مثالوں میں قیمت کی ادائیگی یا بیوی کا خرچہ پہلے سے ذمے ہو چکا ہے "اَدِّ" امر کے ساتھ اس سابقہ وجوب

کی ادائیگی کا مطالبہ ہے۔اس سے ثابت ہوا کہ عبادات کا وجوب سبب کی وجہ سے ہوتا ہے اور امر اس وجوب کی ادائیگی کی طرف متوجہ کرتا ہے اور جب امر کے ذریعے ایک فعل کا حکم دیا جاتا ہے تو امر اس فعل (مأمور بہ) کی جنس کو شامل ہوتا ہے اور جنس میں ادنیٰ فعل مطلوب ہوا کرتا ہے، اگرچہ کل افراد کا احتمال بھی ممکن ہوتا ہے۔ چنانچہ جب امر جنس کو شامل ہو تو اس جنس میں جتنے افراد بھی آئیں گے یہ ان تمام کو شامل ہوگا، مثلاً:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ ﴾ [1]

اس آیتِ کریمہ میں نماز کی ادائیگی کا امر دلوكِ شمس کے ساتھ بیان کیا گیا ہے گویا سورج کا ڈھلنا سبب ہے اور اس سبب کی وجہ سے ظہر فرض ہوتی ہے اور اس نماز ظہر کے وجوب کی ادائیگی کا مطالبہ ''اَقِمِ الصَّلٰوةَ'' اَمر نے کیا ہے۔

جب بھی یہ وقت (دلوک شمس) تکرار کے ساتھ آئے گا تو ظہر کی فرضیت بھی تکرار کے ساتھ ہوگی اور ہر مرتبہ امر اس وجوب کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا۔

اس سے ثابت ہوا کہ عبادات میں تکرار سبب کی وجہ سے آیا ہے نہ کہ امر کی وجہ سے۔

سوال مأمور بہ کی اقسام اور ان کی تعریف و حکم مع امثلہ بیان کریں؟

جواب مأمور بہ کی دو قسمیں ہیں:

① مطلق عن الوقت ② مقید بالوقت

① مطلق عن الوقت

وہ مأمور بہ جس کو ادا کرنے کے لیے وقت متعین اور محدود نہ ہو، مثلاً زکوۃ، عُشر وغیرہ۔

② مقید بالوقت:

وہ مأمور بہ جس کو ادا کرنے کے لیے وقت متعین اور محدود ہو، اگر وقت گزر جائے تو مأمور بہ بھی فوت ہو جائے مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ۔ (مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ۔)

---

[1] ۱۷/ الاسراء:۷۸۔

مطلق عن الوقت کا حکم:

مطلق عن الوقت مأمور بہ کو اپنے وقت سے، تأخیر کے ساتھ بھی ادا کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عمر بھر وہ فوت نہ ہونے پائے، یعنی جمہور احناف کے نزدیک عمر بھر میں جب بھی اس پر عمل کر لے تو ادا ہی سمجھا جائے گا، قضاء نہ ہوگا، اور تأخیر کی وجہ سے آدمی گناہ گار نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ فوراً ادا کے قائل ہیں اور اِن کے نزدیک تأخیر کرنے سے آدمی گناہ گار ہوگا، مثلاً:

1 کسی آدمی نے ایک ماہ اعتکاف یا روزوں کی نذر اپنے ذمہ کی۔ اس کے بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ''الجامع الکبیر'' میں فرماتے ہیں کہ نذر مطلق عن الوقت ہے اس لیے جب چاہے اُسے ادا کرے۔ اور تأخیر کرنے سے آدمی گناہ گار نہ ہوگا۔

2 زکوٰۃ، عشر، صدقہ فطر ان تمام کا حکم مطلق عن الوقت والا ہے، اس لیے محققین احناف کے نزدیک زکوٰۃ کو تأخیر سے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں، اگر سال گزرنے کے بعد نصابِ زکوٰۃ ضائع ہو گیا یا عشر یا صدقہ فطر کا مال تلف ہو گیا تو واجب اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا اور وہ گناہ گار بھی نہ ہوگا۔

3 قسم کے کفارے میں تین مالی چیزیں بیان کی گئی ہیں، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انکو کپڑے پہنانا یا غلام آزاد کرنا۔ ان تینوں کاموں میں سے کوئی کام نہ کر سکے تو پھر تین روزے رکھنا ہے۔

چونکہ قسم کا مالی کفارہ مطلق عن الوقت ہے۔ جس میں تأخیر کی گنجائش ہے۔ تأخیر کی وجہ سے اگر مال ضائع ہو جائے تو حانث مجرم نہ ہوگا، بلکہ مالی کفارہ کی جگہ روزوں کا کفارہ ادا کر سکتا ہے۔

چونکہ احناف کے نزدیک مأمور بہ مطلق عن الوقت کو مؤخر کرنا جائز ہے، اس لیے ان کے ہاں مکروہ اوقات میں (طلوع، غروب، زوال) نماز کی قضاء جائز نہیں، کیونکہ قضاء نماز کی ادائیگی کے لیے وقت مقید نہیں ہے۔

لہٰذا قضاء ایسا مأمور بہ ہے جو مطلق عن الوقت ہے، اور اس قضاء نماز کے وجوب کا سبب

کامل وقت ہے۔ اور سبب کامل سے چیز کامل واجب ہوتی ہے، چنانچہ قضاء نماز کامل واجب ہو گی اور اس کو ناقص طریقے سے ادا کرنا درست نہ ہوگا اور مکروہ اوقات میں نماز ناقص ادا ہوتی ہے، اس لیے قضاء نماز کو مکروہ اوقات میں پڑھنے سے ادا نہ ہوگی۔

ملاحظہ: (۱) مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ بحث سے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے کہ احمرارِ شمس کے وقت عصر کی نماز ادا ہو جائے گی، لیکن قضاء جائز نہیں، یعنی اُسی دن کی عصر ہو جائے گی، لیکن گزشتہ دن کی عصر کی قضاء جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اُسی دن کی عصر شروع کرنے سے متصل پہلے والا وقت وجوب کا سبب ہوگا اور وہ وقت ناقص ہے تو سبب ناقص کی وجہ سے اس دن کی عصر ناقص واجب ہوگی اور ناقص واجب کو ناقص وقت میں پڑھنے سے ادا درست ہوگی۔

جبکہ گزشتہ دن کی قضاء ناقص وقت میں ادا نہ ہوگی، کیونکہ جب مکمل وقت میں عصر کو نہ پڑھا تو اس کے وجوب کا سبب مکمل وقت ہوگا، اور کامل وقت سے وجوب بھی کامل آئے گا تو اس کامل وجوب والی نماز کو ناقص وقت میں پڑھنا درست اور جائز نہ ہوگا۔

(۲) احناف کے نزدیک مأمور بہ تراخی سے ہوگا اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فوراً ہوتا ہے۔[1] ان کے مابین صرف اختلاف وجوب میں ہے، ورنہ مأمور بہ کو جلدی ادا کرنے کے مستحب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

سوال مأمور بہ مؤقت کی اقسام اور اس کی تعریف مع امثلہ بیان کریں؟

جواب مأمور بہ مؤقت کی دو قسمیں ہیں:

1. جس میں وقت مأمور بہ کے لیے ظرف بنے۔
2. جس میں وقت مأمور بہ کے لیے معیار بنے۔

① مأمور بہ فعل کے لیے ظرف ہو:

وہ مأمور بہ جس کی ادائیگی میں تمام وقت صرف نہیں ہوتا، بلکہ اس کی ادائیگی کے بعد

---

[1] اس میں جمہور احناف کا موقف راجح ہے جس کی دلیل سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا عمل ہے جو رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضا اگلے رمضان سے قبل ماہ شعبان میں دیا کرتی تھیں جبکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیات تھے اور آپ نے منع نہ کیا، تفصیل کے لیے دیکھیے۔

(صحیح البخاری، کتاب الصوم: ۱۹۵۰؛ مسلم: ۱۱٤٦)

وقت بچ جاتا ہے، مثلاً: نماز۔

اس نوع کے صاحبِ کتاب نے تین حکم بیان کیے ہیں:

① اس وقت میں اُسی جنس کے دوسرے فعل کا واجب ہونا اس کے منافی نہیں، مثلاً: اگر کسی آدمی نے نذر مانی کہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعات ادا کرے گا، تو اس کی نذر درست ہوگی۔ اور اُتنی رکعات ادا کرنا اس پر واجب ہوگا۔ کیونکہ نمازِ ظہر کے بعد اتنا وقت بچ جاتا ہے کہ اس میں اُسی جنس کا دوسرا فعل ادا کیا جا سکتا ہے۔

② کسی ایک وقت میں نماز کے واجب ہونے سے، اُسی وقت میں دوسری نماز کا پڑھنا منافی نہیں ہوگا، مثلاً:

کوئی آدمی ظہر کی نماز ترک کر کے اس نماز کے وقت میں نوافل ادا کرتا رہے، تو یہ نوافل درست ہوں گے اور ظہر کے فرض ترک کرنے سے گناہ گار ضرور ہوگا۔

③ جب تک نیت سے متعین نہ کرے تو مأمور بہ ادا نہ ہوگا کیونکہ مأمور بہ کے علاوہ اُسی جنس کے دوسرے فعل کا ادا کرنا جائز ہے، تو مأمور بہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہ ہوگا۔ اگر وقت اتنا قلیل رہ جائے کہ جس میں صرف مأمور بہ ہی ادا ہو سکتا ہے تب بھی نیت سے تعیین کرنا لازم ہے، کیونکہ تنگی وقت میں بھی اس کا مزاحم پایا جاتا ہے۔

② مأمور بہ فعل کے لیے معیار ہو

وہ مأمور بہ جس میں فعل تمام وقت کو شامل ہو، اور فعل کی تکمیل کے ساتھ وقت کا اختتام ہو جائے، مثلاً: روزہ۔

صاحبِ کتاب نے اس کے دو حکم بیان کیے ہیں:

① جب شریعت نے اس کا وقت معین کر دیا تو مأمور بہ کے سوا کوئی دوسرا فعل اس وقت میں ادا کرنا درست نہیں، مثلاً:

صحت مند مقیم آدمی اگر رمضان المبارک میں رمضان کے روزے کے علاوہ کسی دوسرے روزے کی نیت کرے تو وہ رمضان ہی کا روزہ شمار ہوگا اور دوسرے روزے کی نیت باطل ہو جائے گی۔

② مأمور بہ کے وقت میں کوئی دوسرا فعل کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی، اس لیے تعیین نیت ضروری نہیں البتہ اصل فعل کی نیت کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ روزے کی تعریف یہ ہے کہ طلوعِ فجر سے غروب آفتاب تک اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے نیت کے ساتھ روکے رکھنا۔

سوال اگر کسی مأمور بہ کام کے لیے شریعت نے وقت مقرر نہ کیا ہو تو کیا بندہ اپنی طرف سے اس کی تعیین کر سکتا ہے؟

جواب اگر کسی مأمور بہ کام کے لیے شریعت نے وقت متعین نہیں کیا، تو بندے کو وقت متعین کرنے کا اختیار نہیں ہے، مثلاً: رمضان کے روزوں کی قضا کے لیے شریعت نے کوئی وقت متعین نہیں کیا، اگر کوئی انسان اپنی طرف سے روزے کی قضا کے لیے چند دن متعین کر لے، اور یہ نظریہ رکھے کہ ان ایام میں قضاء رمضان کے علاوہ کوئی دوسرا روزہ نہیں رکھ سکتا، تو اس کی یہ تعیین درست نہ ہوگی، بلکہ اس کے ان متعین کردہ ایام میں کفارے اور نفل کے روزے رکھنا جائز ہوں گے اور رمضان کی قضاء ان معین ایام میں بھی درست ہوگی اور ان کے علاوہ دوسرے ایام میں بھی درست ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قضائے رمضان کے لیے مطلق حکم دیا ہے کہ ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ﴾ [1] اس کے باوجود اگر بندہ متعین کرے تو مطلق کو مقید کر کے شارع کے حکم کو تبدیل کرنا لازم آئے گا۔

چونکہ بندے کے متعین کردہ وقت سے تعیین نہیں ہو سکتی بلکہ ان ایام میں کوئی دوسرا کام بھی ہو سکتا ہے، اس لیے یہاں مزاحم ہونے کی وجہ سے نیت کرنا ضروری ہوگی۔

سوال کیا بندے کو کوئی چیز اپنے اوپر واجب کرنے کا اختیار ہے؟

جواب بندے کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے اوپر موقّت یا غیر موقت کام لازم کر لے، البتہ بندے کو شریعت میں تبدیلی کا اختیار نہیں ہے، مثلاً: ایک آدمی نے نذر مانی کہ وہ پندرہ شوال بروز سوموار کا روزہ رکھے گا تو اس پر یہ روزہ واجب ہو جائے گا، لیکن اگر وہ اسی دن قضائے رمضان یا کفارہ قسم کا روزہ رکھنا چاہے تو رکھ سکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قضائے رمضان کے روزے میں مطلق حکم دیا ہے، اب بندے کے لیے اس مطلق حکم کو مقید کرنا جائز نہیں کہ وہ کہے

---

[1] ٢/ البقرة: ١٨٤۔

کہ اس پندرہ شوال بروز سوموار کو قضائے رمضان نہیں کرے گا بلکہ دیگر ایام میں کرے گا۔
اس مذکورہ بیان پر یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ نذر والا متعین دن (جیسے پندرہ شوال بروز سوموار) کو اگر وہ نفلی روزہ رکھے تو نفلی روزہ نہ ہوگا۔ بلکہ نذر والا روزہ ہی سمجھا جائے گا۔ اس لیے کہ نفلی عبادات بندے کا اپنا اختیار ہے کہ وہ اس کام کو کرے یا ترک کر دے اور بندے کے حق میں اس کا فعل مؤثر ہو سکتا ہے، چنانچہ نفلی روزہ جس میں بندے کو اختیار تھا اس کو اس نے متعین روزے کے ساتھ غیر مشروع کر دیا (جیسے پندرہ شوال کا) لیکن قضائے رمضان یا کفارہ کا روزہ شارع کا حق ہے اور شارع کے حق میں بندے کا فعل مؤثر نہیں ہوتا اس لیے احناف کے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خاوند بیوی دونوں نے خلع کرنے کے وقت یہ شرط لگائی کہ عورت کے لیے نفقہ اور سکنیٰ نہ ہوگا اس شرط کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا، مگر سکنیٰ ساقط نہ ہوگا، کیونکہ نفقہ بندے کا حق ہے اور بندہ اپنے حق میں تبدیلی کر سکتا ہے، لیکن سکنیٰ شریعت کا حق ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْۢ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ﴾ [1]

اس لیے شریعت کے حق میں بندہ تبدیلی کرنے کا مجاز نہیں ہے۔

امر کی بحث حسن کے اعتبار سے

سوال مأمور بہ میں حسن کب پایا جاتا ہے؟ حسن کے اعتبار سے مأمور بہ کی اقسام، تعریف، حکم مع امثلہ واضح کریں؟

جواب جب حکم دینے والا حکیم ہو تو اس کے حکم کردہ مأمور بہ کے اندر حسن پایا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ ؕ﴾ [2]

چونکہ امر اس بات کے بیان کے لیے ہوتا ہے کہ مأمور بہ ان چیزوں میں سے ہے، جن کو وجود میں آنا چاہیے، لہٰذا امر اس کے حسن کا تقاضہ کرتا ہے حسن کے اعتبار سے مأمور بہ کی

---

[1] ٦٥/ الطلاق:١۔ [2] ٧/ الاعراف:٢٨۔

دو قسمیں ہیں:

① حَسَنٌ بِنَفْسِہٖ ② حَسَنٌ لِغَیْرِہٖ

① حَسَنٌ بِنَفْسِہٖ:

وہ مأمور بہ جس میں حُسن اپنی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے، کسی غیر کی وجہ سے نہیں ہوتا، مثلاً: ایمان باللہ، منعم حقیقی کا شکریہ ادا کرنا اور نماز پڑھنا وغیرہ۔

حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ بندے پر اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے اور ادائیگی کے بغیر بندہ اس سے بریٔ الذمہ نہیں ہوسکتا، جیسے ایمان باللہ ہے۔ البتہ بعض ایسے مأمور بہ بھی ہوتے ہیں جو حکم دینے والے کے ساقط کرنے کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، مثلاً: ظہر کی نماز اوّل وقت میں فرض ہوئی۔ اور آخر وقت میں خونِ حیض یا نفاس لاحق ہوگیا، تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی، کیونکہ آمر (حکم دینے والا) نے اس کو ساقط کر دیا ہے۔

لیکن تنگیِ وقت کی وجہ سے (جیسے نماز کا وقت ختم ہونے سے چند منٹ پہلے حیض کا ختم ہونا) یا پانی کی عدم موجودگی میں یا لباس کی عدم موجودگی میں نماز ساقط نہ ہوگی، کیونکہ آمر نے ان سے حکم ساقط نہیں کیا۔

② حَسَنٌ لِغَیْرِہٖ:

وہ مأمور بہ جس میں حسن بنفسہٖ نہ ہو، بلکہ کسی غیر کی وجہ سے ہو، اُسے حسن لغیرہٖ کہتے ہیں، مثلاً: "سَعْی اِلَی الْجُمُعَۃِ" "اَلْوُضُوْءُ لِلصَّلٰوۃ" وغیرہ "سعی" اور "وضو" کی ذات میں حُسن نہیں ہے بلکہ "سعی" میں حسن جمعہ کی ادائیگی کی طرف پہنچانے کی وجہ سے اور وضو میں نماز کی ادائیگی کی وجہ سے حُسن آیا ہے۔

حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ جب وہ واسطہ ساقط ہو جائے، جس کی وجہ سے اس میں حُسن آیا ہے تو مأمور بہ بھی ساقط ہو جائے گا، مثلاً: جس آدمی پر جمعہ فرض نہیں، اس پر "سعی" بھی لازم نہیں،

اور جس کے ذمہ نماز نہیں اس پر "وضو" لازم نہیں، چونکہ ان میں حُسن غیر کی وجہ سے ہے جب تک اس غیر کی تکمیل نہ ہو تو اس مأمور بہ پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً: ایک آدمی نے جمعہ کے لیے سعی کی، پھر اس کو جمعہ کی ادائیگی سے پہلے جبراً اٹھا کر کسی دوسری جگہ منتقل کر دیا گیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی اور اسی طرح اگر جمعہ کی ادائیگی بغیر سعی کے حاصل ہو جائے تو سعی واجب نہ ہوگی جیسے جامع مسجد میں اعتکاف بیٹھنے والے کے لیے سعی لازم نہیں ہے۔ اسی طرح ایک آدمی نے وضو کیا اور ادائیگی صلوٰۃ سے قبل بے وضو ہو گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا، اور اگر کوئی آدمی وجوبِ صلوۃ سے پہلے باوضو تھا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ مأمور بہ جس میں حُسن غیر کی وجہ سے آتا ہے، وہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک وہ ساقط نہ ہو جس کی وجہ سے حُسن آیا ہے۔

اِسی قسم میں حدود، قصاص اور جہاد بھی شامل ہیں، کیونکہ حدود میں حسن اس لیے ہے کہ اس سے مجرم کو جرم سے روکا جائے۔ اور جہاد مسلمانوں کو کافروں کی شرارتوں سے محفوظ رکھنے اور کلمہِ حق بلند کرنے کے لیے ہے۔ اگر بالفرض وہ درمیان والا واسطہ نہ رہے جس کی وجہ سے ان میں حُسن آیا ہے تو یہ مأمور بہ بھی باقی نہ رہیں گے۔ جیسے اگر جرائم دنیا سے ختم ہو جائیں تو حدود واقع نہ ہوں گی اور اگر کفر دنیا میں نہ رہے تو جہاد نہ ہوگا۔

ادائیگی کے اعتبار سے مأمور بہ کی اقسام کی بحث:

سوال ادائیگی کے اعتبار سے مأمور بہ کی کتنی قسمیں ہیں؟ ہر ایک کی تعریف وحکم مع امثلہ واضح کریں۔

جواب ادائیگی کے اعتبار سے مأمور بہ کی دو قسمیں ہیں:

① اداء ② قضاء

تعریف:

عین واجب شے اس کے مستحق کو واپس کر دینے کا نام "اَدا" ہے۔ اور واجب شے کی مِثل کو مستحق کے سپرد کرنا "قضا" ہے۔

اَدا کی مزید مندرجہ ذیل دو قسمیں ہیں۔

① اَدا کامل ② اَدا قاصر

ادائے کامل:

مأمور بہ کو اس کی تمام صفات وشرائط کے ساتھ ادا کرنے کو ''ادائے کامل'' کہتے ہیں:

مثلاً: نماز کو با جماعت تمام شرائط کے ساتھ اَدا کرنا۔

حکم:

جب اَدا کو اس کی تمام صفات کے ساتھ اَدا کر دیا جائے تو بندہ اپنی ذمہ داری سے بَری ہو جاتا ہے

چونکہ عین چیز کو اس کی تمام صفات کے ساتھ مستحق کو سپرد کرنے کو ادائے کامل کہتے ہیں، اسی لیے احناف کے نزدیک مندرجہ ذیل صورتوں میں ادائے کامل سمجھی جائے گی اور اس پر عمل کرنے والا تمام ذمہ داری سے بَری سمجھا جائے گا۔

1 غاصب نے مغصوب چیز کو اسی حالت میں مالک کے حوالے کر دیا، یا مغصوب چیز اصل مالک کو فروخت کر دی یا اس کے پاس رہن رکھ دی یا اس کو ہبہ کر دی، ان تمام صورتوں میں ادائے کامل ہوگی اور اَدا کرنے والا اپنی ذمہ داری سے بری ہوگا، البتہ بیع، ہبہ، رہن وغیرہ الفاظ لغو قرار دیئے جائیں گے، کیونکہ غاصب ان چیزوں کا مالک نہ تھا تو وہ بیع اور ہبہ کیسے کر سکتا ہے؟

2 ایک آدمی نے کسی کا کھانا غصب کر کے اُسی کو کھلا دیا، یا کپڑا غصب کر کے اُسی کو پہنا دیا اور اس کو معلوم نہ تھا کہ یہ میرا کھانا ہے تو اس کو ادائے کامل سمجھا جائے گا، کیونکہ مالک تک اس کی عین چیز پہنچ چکی ہے۔

3 بیع فاسد میں مبیع شے مشتری کے پاس آ گئی اور پھر اس نے یہ مبیع شے بائع کو ادھار دے دی یا رہن رکھ دی یا اس کو اُجرت پر دے دی، ان تمام صورتوں میں بائع کے حق میں ادائیگی ہو جائے گی، البتہ بیع، رہن، اُجرت وغیرہ کے الفاظ لغو قرار دیئے جائیں گے، کیونکہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری کی ذمہ داری تھی کہ مبیع شے بائع کے حوالے کرتا اور وہ اس نے حوالے کر دی ہے۔

ادائے قاصر:

عین مأمور بہ کو اس کے مستحق کو سپرد اس انداز سے کرنا کہ اس کی صفات میں تبدیلی آ چکی ہو تو اس کو ادائے قاصر کہتے ہیں، مثلاً: نماز کو بغیر تعدیل ارکان کے اور طواف کو بغیر وضو کے ادا کرنا، اور غصب شدہ غلام کو اس حالت میں واپس کرنا کہ اس کے ذمہ قتل، قرض یا کوئی جرم ہو۔

حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر نقص کی کمی پوری کرنے کے لیے اس کی کوئی مِثل پائی جاتی ہو تو اس کے ذریعے نقص کو ختم کیا جائے گا، ورنہ نقص کا حکم ساقط ہو جائے گا، البتہ نقص کی وجہ سے بندہ گناہ گار ہوگا، مثلاً:

1. نماز کو بغیر تعدیل ارکان کے ادا کرنا، چونکہ تعدیل ارکان کا کوئی مِثل نہیں ہے اس لیے یہ نقص دنیاوی اعتبار سے ساقط ہو جائے گا۔
2. اگر کوئی ایام تشریق میں نماز چھوڑ دے اور ایام تشریق کے علاوہ ادا کرنے کا ارادہ کرے تو وہ تکبیرات نہیں کہے گا کیونکہ ان کی مِثل نہیں پائی جاتی ہے اس لیے یہ ساقط ہو جائیں گی۔
3. احناف کے نزدیک اگر کسی کی نماز میں قراءتِ فاتحہ، تشہد یا تکبیراتِ عیدین رہ جائیں تو ان کی کمی سجدہ سہو سے ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ چیزیں واجب ہیں اور واجب کی کمی کا ازالہ سجدہ سہو سے ہو جاتا ہے۔
4. اگر کسی نے طواف بغیر وضو کے کیا۔ تو اس کمی کو ایک جانور ذبح کرنے سے پورا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ شریعت نے حج کے واجبات میں دَم کو مِثل قرار دیا ہے۔
5. اگر کسی نے کھرے سکّے کی جگہ کھوٹے سکّے دے دیئے اور وہ قابض سے گم ہو گئے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مقروض کے ذمہ کوئی چیز نہیں ہوگی، کیونکہ سکّوں کا کھرا پن ہونا ایسی صفت ہے جو تنہا الگ صورت میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس کا مِثل نہیں پایا جاتا، تو یہ مقروض سے ساقط ہو جائے گا۔
6. غاصب آدمی، مالک کو غلام ایسی حالت میں واپس کرے کہ اس کے ذمہ قتل کا جرم ہو

اور اس کا ارتکاب غلام نے غاصب کے پاس کیا ہو تو غاصب آدمی بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ غاصب نے عین چیز واپس کر دی ہے اور نقص کا الگ سے مثل نہیں پایا جاتا۔

7 غلام کی بیع ہونے کے بعد غلام نے بائع کے ہاں قتل کا جرم کر لیا، اور اُسی حالت میں غلام مشتری کے سپرد کر دیا گیا اور مقتول کے ورثاء کو سپرد کرنے سے پہلے غلام فوت ہو گیا تو ذمہ دار مشتری ہو گا نہ کہ بائع، البتہ اگر غلام کو قتل کے جرم کی وجہ سے قصاصاً قتل کر دیا گیا تو ہلاکت کو پہلے سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ غاصب یا بائع نے ادا ہی نہیں کی اور ان کے ذمہ ادائیگی باقی رہے گی کیونکہ غلام نے قتل کا جرم غاصب یا بائع کے پاس کیا ہے، اس لیے وہی اس کے ذمہ دار ہوں گے۔

8 غاصب نے لونڈی اس حالت میں مالک کو واپس کی کہ وہ حاملہ تھی اور اس کو حمل غاصب کے پاس ہوا تھا، اگر وہ لونڈی بچے کی ولادت کی وجہ سے فوت ہو گئی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب اس کا ذمہ دار ہو گا، کیونکہ ان کے نزدیک ہلاکت پہلے سبب کی طرف منسوب کی جاتی ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک ذمہ دار مالک ہو گا کیونکہ وہ ہلاکت کی نسبت اُس سبب کی طرف کرتے ہیں جس کی وجہ سے ہلاکت واقع ہوتی ہو، چونکہ لونڈی کی وفات ولادت کی وجہ سے ہوئی، اور ولادت مالک کے پاس ہوئی ہے تو ذمہ دار بھی وہی ہو گا۔

سوال مأمور بہ کا اصل ادا ہے یا قضاء؟ اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف بیان کریں۔

جواب مأمور بہ کا اصل ادا ہے، خواہ کامل ہو یا قاصر، قضاء کی طرف رجوع اس وقت کیا جاتا ہے جب اصل موجود نہ ہو۔ جیسے تیمّم، وضو کا نائب ہے اور پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

چنانچہ امانت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے، یعنی جس کے پاس کوئی چیز امانت رکھی ہے یا کسی کو وکیل بنایا ہے یا کسی نے کوئی چیز غصب کی ہے، ان تمام صورتوں میں اصل چیز کو روک کر اس کی مثل کو ادا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ادا کی موجودگی میں قضاء پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح بائع نے مبیع چیز مشتری کے حوالے کر دی، پھر اس مبیع شے میں عیب ظاہر ہو

گیا، تو مشتری کو وہ چیز قبول کرنے یا ردّ کرنے کا اختیار ہوگا، البتہ اس کی مِثل کا مطالبہ کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ادا کے ممکن ہوتے ہوئے قضاء کی طرف رجوع نہیں کیا جا سکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اصل ادا ہی ہے اگرچہ مغصوب چیز میں نقصِ فاحش پیدا ہو جائے، البتہ غاصب پر نقصان کے عوض جرمانہ عائد کیا جائے گا، مثلاً:

9 کسی آدمی نے گندم غصب کر کے اس کا آٹا بنا لیا، یا لکڑی غصب کر کے اس کو مکان میں استعمال کر لیا، یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر کے اُسے بھون لیا، یا انگور غصب کر کے ان کو نچوڑ لیا یا گندم غصب کر کے اُسے بُو دیا اور اس سے فصل اُگ آئی۔ ان تمام صورتوں میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مغصوب شے اصل مالک کی ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک ادا پر عمل کرنا لازمی ہے اگرچہ اس میں تغیرِ فاحش پیدا ہو جائے۔

البتہ احناف کے نزدیک اگر کسی شے میں تغیرِ فاحش ظاہر ہو جائے تو وہ اشیاء غاصب کے ملک میں دی جائیں گی اور مالک کو اس کی قیمت ادا کی جائے گی، کیونکہ تغیرِ فاحش ظاہر ہونے کے بعد ادا پر عمل کرنا متعذر ہو جاتا ہے، اس لیے اَدا کی بجائے قضاء پر عمل کیا جاتا ہے۔

تغیرِ فاحش کے لیے تین چیزوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے:

1. غاصب کے عمل سے مغصوب چیز کا نام تبدیل ہو جائے۔ اور اس کے اہم فوائد ضائع ہو جائیں۔
2. مغصوب چیز غاصب کے مِلک کے ساتھ اس طرح مِل جائے کہ اُسے الگ کرنا ممکن نہ ہو، جیسے غاصب اپنے تیل میں مغصوب تیل مِلا لے۔
3. مغصوب چیز غاصب کے مِلک میں اس طرح مِل جائے کہ اس کا الگ کرنا ممکن تو ہو لیکن اس میں حرج واقع ہوتا ہے، مثلاً: لکڑی غصب کر کے مکان میں لگا لی۔ اب اس کو مکان سے الگ کرنا ممکن تو ہے لیکن حرج واقع ہوتا ہے۔

البتہ اگر غاصب کے عمل سے تغیر تو آئے لیکن وہ تغیر فائدہ مند ہو تو احناف کے نزدیک بھی وہ چیز اصل مالک کی ہوگی، مثلاً: چاندی یا سونا غصب کر کے اس کا درہم و دینار بنا لینا، بکری غصب کر کے اُسے ذبح کر کے گوشت بنا دینا۔ روئی غصب کر کے اس کا سُوت کات

دینا، یا دھاگہ غصب کر کے اس کا کپڑا بُن دینا وغیرہ۔ ان تمام صورتوں میں مغصوب شے میں تغیر کے باوجود خوبی پیدا ہوگئی ہے، اس لیے وہ مالک کے مِلک میں دی جائے گی۔

ملاحظہ:

چونکہ مأمور بہ میں ادا اصل ہے، اور قضاء کی طرف رجوع متعذر ہونے کی شکل میں کیا جاتا ہے، اگر کسی نے متعذر شکل میں قضاء پر عمل کر دیا پھر اس کی اداء ممکن ہوگئی تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اداء پر عمل کرنا ضروری نہ ہوگا، مثلاً:

کسی آدمی نے غلام غصب کیا اور غصب شدہ غلام بھاگ گیا، تو غاصب نے مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی، پھر کچھ عرصہ بعد غلام مِل گیا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام مالک کو واپس کیا جائے گا اور اس کی قیمت غاصب کو واپس لوٹا دی جائے گی۔ کیونکہ اداء پر عمل کرنا ممکن ہو گیا ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں غلام غاصب کی ملکیت بن جائے گا، کیونکہ قیمت اداء کرنے کے بعد ملکیت غاصب کی ہو چکی ہے اب دوبارہ اس کے مِلک سے نکال کر پہلے کے مِلک میں دینا درست نہ ہوگا۔

سوال قضاء کی کتنی قسمیں ہیں؟ ہر ایک کی تعریف مع امثلہ واضح کریں۔

جواب قضاء کی دو قسمیں ہیں:

1 قضائے کامل 2 قضائے قاصر

1 قضائے کامل:

کسی چیز کو مستحق کے سپرد کر دینا جو صورتاً اور معنیً واجب کی مثل ہو، قضاء کامل کہلاتی ہے، مثلاً: کسی آدمی نے گندم کی بوری غصب کی اور پھر اس کو استعمال کر لیا اور پھر اسی طرح کی گندم کی بوری مالک کو واپس کر دی تو یہ قضاء کامل ہوگی کیونکہ یہ صورتاً اور معنیً مغصوب چیز کے مِثل ہے، اور یہی حکم دوسری مِثلی چیزوں کا ہوگا۔

2 قضائے قاصر:

کسی ایسی چیز کو مستحق کے سپرد کرنا جو صورتاً واجب کی مِثل نہ ہو بلکہ معنیً اس کی مِثل ہو،

یہ قضاء قاصر کہلاتی ہے، مثلاً: کسی آدمی نے بکری غصب کرنے کے بعد ضائع کر دی اور مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی تو یہ قضاء قاصر ہو گی۔

سوال قضاء میں اصل کیا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب جس طرح حقوقِ واجبہ کی ادائیگی میں ادا کامل اصل ہے اور اس کی عدم موجودگی میں ادائے قاصر کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح قضاء میں بھی اصل قضائے کامل ہے اور متعذر ہونے کی صورت میں قضائے قاصر کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جیسے:

گندم غصب کرنے کے بعد ہلاک کر دی تو اس کی مِثل صوری اور معنوی دینا لازم تھا، اور اگر ممکن نہ ہو تو مِثل معنوی (قیمت) ادا کرنا لازم ہو گا۔

حنفی فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مِثل معنوی کی قیمت کس دن کی متعین کی جائے؟ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موجبِ ضمان، غاصب کا فعل ہے۔ لہٰذا غصب کے دن کی قیمت متعین کی جائے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مِثل کامل کا نایاب ہونا سبب ہے اس لیے مِثل کامل کے نہ پائے جانے کے دن کی قیمت متعین کی جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی کے فیصلے کے دن کی قیمت لازم آئے گی، کیونکہ فیصلے کے پائے جانے سے پہلے تک مِثل کے پائے جانے کا امکان تھا اور اس وقت تک قضائے کامل واجب تھی۔ اور فیصلے کے دن قضائے کامل سے عاجز ہونے کی وجہ سے قضائے قاصر واجب ہو گی، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جب کسی آدمی نے کوئی چیز غصب کی اور وہ چیز غاصب سے ہلاک ہو گئی اور اس کی مثل بازار سے نہیں ملتی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔

اور جس کی مِثل صورتاً اور معناً موجود نہ ہو اس کے بارے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس پر ضمان آئے گی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں آئے گی، کیونکہ منافع کی ضمان نہ مِثل کے ساتھ ممکن ہے اور نہ عین کے ساتھ، مثلاً:

1 ایک آدمی نے غلام غصب کیا اور ایک ماہ خدمت لینے کے بعد واپس کر دیا، یا مکان غصب کر کے سکونت اختیار کر لی اور ایک ماہ بعد واپس کر دیا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب پر کوئی ضمان نہیں آئے گی کیونکہ ان کے نزدیک منافع

کی ضمان بالمثل یا بالعین نہیں ہوتی۔ اور ان کے نزدیک بالمثل اس لیے ممکن نہیں کہ دو چیزوں کی منفعت میں مماثلت نہیں ہوتی۔ ایک غلام کی خدمت، دوسرے غلام کی خدمت کی طرح، ایک مکان کی رہائش دوسرے مکان کی رہائش کی طرح نہیں ہو سکتی، اور قیمت کے ساتھ ضمان دینا ممکن نہیں، کیونکہ قیمت منافع کا مثل نہیں بن سکتی، البتہ غاصب گناہ گار ضرور ہوگا اور اس کی سزا آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی اِلَّا یہ کہ حقدار سے معافی مانگ لے۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے منافع تلف کرنے کا ضمان واجب قرار دیا ہے اس لیے ان کے نزدیک عرف عام کے اعتبار سے منافع کی ضمان وصول کی جائے گی۔

2 دو آدمیوں نے قاضی کے سامنے کسی کے خلاف گواہی دی کہ فلاں آدمی نے اپنی بیوی کو دخول کے بعد طلاق دے دی ہے۔ قاضی نے حق مہر کی ادائیگی اور خاوند، بیوی کے درمیان جدائی کا فیصلہ سنا دیا اور اس کے بعد گواہوں نے جھوٹے ہونے کا اعتراف کر لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک خاوند کی منفعت وطی کے نقصان کی کوئی مِثل نہیں ہے، اس لیے جھوٹی گواہی دینے والوں پر ضمان نہیں آئے گی البتہ وہ گناہ گار ضرور ہوں گے۔

3 ایک آدمی نے کسی غیر کی منکوحہ کو قتل کر دیا، خاوند کے منافع وطی تلف کرنے کی قاتل سے کوئی ضمان نہیں لی جائے گی البتہ وہ دنیا میں قتل کی سزا اور آخرت کی سزا کا ضرور مستحق ہوگا۔

4 کسی آدمی نے دوسرے کی بیوی سے وطی کر لی، چونکہ اس نے خاوند کی منفعت وطی میں نقصان کیا ہے اور اس کی مِثل نہیں ہے تو اس لیے اس پر کوئی ضمان نہیں آئے گی، البتہ دلائل ملنے پر اس پر حدِ زنا نافذ ہوگی۔

ملاحظہ:

بعض اشیاء کی مِثل صوری اور معنوی نہیں پائی جاتی، لیکن شریعت نے ان کی مِثل مقرر کی ہے، جس کو مِثل شرعی کہتے ہیں۔ ایسی چیزوں کی مثل شرعی کے ساتھ قضاء دینا واجب ہو گی، مثلاً: عمر رسیدہ کے لیے روزہ کی بجائے طعام کا فدیہ دینا اور قتل خطاء کی دیت دینا، روزہ اور قتل خطاء کی دیت میں کوئی مثل صوری یا معنوی نہیں ہے، البتہ شریعت نے ان کی مثل مقرر کر دی ہے اس لیے مِثل شرعی کے ساتھ قضاء دی جائے گی۔

نہی کی بحث

سوال نہی کی تعریف، اقسام اور حکم مع امثلہ ذکر کریں؟

جواب نہی کا لغوی معنی روکنا ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں بلند مرتبے والے کا کم مرتبے والے کو کسی کام سے روکنا نہی کہلاتا ہے۔

نہی کی دو قسمیں ہیں:

1. افعال حسیہ سے نہی
2. افعال شرعیہ سے نہی۔

1 افعال حسّیہ سے نہی:

اس سے مراد وہ افعال ہیں جن کا حسی طور پر منع ہونا معلوم ہو، اور ان کی ممانعت کا ثبوت شریعت کے وارد ہونے پر منحصر نہ ہو، جیسے: شراب، زنا، ظلم اور جھوٹ کی ممانعت۔

2 افعال شرعیہ سے نہی:

اس سے مراد وہ افعال ہیں جن کی نہی شریعت پر موقوف ہو، اور اس سے پہلے ان کی ممانعت معلوم نہ ہو، مثلاً: قربانی کے دن کا روزہ، اوقات مکروہ میں نماز، ایک درہم کے بدلے دو درہم کی بیع وغیرہ۔

حکم:

① افعال حسیّہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ ان کی ذات میں قباحت ہوتی ہے اور یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہوتے کیونکہ اس میں منہی عنہ اس چیز کا عین ہوتی ہے جس پر نہی وارد ہوتی ہے، البتہ شریعت نے ان کی مثل مقرر کر دی ہے اس لیے مثل شرعی کے ساتھ قضاء دی جائے گی۔

② افعال شرعیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ کی ذات میں حسن ہوتا ہے اور ان میں

قباحت غیر کی وجہ سے آتی ہے، کیونکہ ان میں منہیٰ عنہ اس چیز کا غیر ہوتی ہے، جس کی طرف اِسے منسوب کیا گیا ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کا ارتکاب کرنے والا قبیح لغیرہ کی وجہ سے حرام کا مرتکب ہوگا، اس کی ذات کی وجہ سے نہیں چونکہ تصرفات شرعیہ کا وجود شریعت پر موقوف ہوتا ہے اور ان کا اپنا حسّی وجود نہیں ہوتا۔ اگر تصرفاتِ شرعیہ سے نہی کے بعد ان کی مشروعیت باقی نہ رکھی جائے تو اس طرح ایک عاجز کو کام سے روکنا لازم آئے گا، جیسے نابینے کو دیکھنے سے روکنا۔ جبکہ شارع سے یہ بات محال ہے کہ وہ عاجز کو نہی کرے، اس لیے تصرفات شرعیہ کا وجود نہی کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

ہماری اس بحث سے افعال شرعیہ اور حسیہ میں فرق واضح ہوگیا کیونکہ افعال حسیہ کا وجود شریعت پر موقوف نہیں ہوتا، اس لیے اگر افعال حسیّہ سے منع بھی کیا جائے تب بھی ان کا وجود حسی رہتا ہے اور اس سے عاجز کو نہی لازم نہیں آتی۔

امام شافعی کا اختلاف:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ احناف کے مذکورہ اصول کے خلاف ہیں، ان کے نزدیک افعال شرعیہ میں نہی ان کی ذات میں قباحت ثابت کرتی ہے اور ان کے نزدیک افعال شرعیہ میں نہی کے بعد، افعال حسّیہ کی طرح ہو جاتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس اختلاف کی بنا پر مندرجہ ذیل مسائل استنباط ہوتے ہیں:

① امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع فاسد اور اجارہ فاسد میں مِلک ثابت ہو جاتا ہے، البتہ بیع اور اجارہ کو فاسد ہونے کی وجہ سے ختم کرنا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع فاسد اور اجارہ فاسد میں مِلک ثابت ہی نہیں ہوتا۔

② امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یوم النحر کے روزہ کی نذر ماننے سے اس کے ذمہ نذر لازم ہو جائے گی، لیکن وہ نذر کی تکمیل کسی اور دن کرے گا تاکہ اللہ کی ضیافت سے انحراف نہ ہو۔

اور امام شافعی کے نزدیک اس پر نذر کا روزہ لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک افعال شرعیہ کی نہی افعال حسیّہ کی طرح ہی ہے۔

شوافع کی طرف سے اعتراض:

شوافع کی طرف سے احناف پر مذکورہ اصول کے مطابق یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض

صورتوں میں تم نے بھی افعال شرعیہ کی نہی کو افعال حسیہ کی طرح لذاتہٖ تسلیم کی ہے، جیسے: مشرکہ عورت سے نکاح کرنا، غیر کی منکوحہ سے نکاح کرنا، حرمت والی عورت سے نکاح کرنا اور باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) سے نکاح کرنا وغیرہ۔

اعتراض کا جواب:

احناف کی طرف سے مذکورہ تمام امثلہ کا جواب یہ ہے کہ ان میں نہی، نفی کے معنی میں ہے کیونکہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا ہوتا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہوتا ہے اور حلت وحرمت کا اکٹھا ہونا محال ہے۔

اس بنا پر مذکورہ امثلہ میں نہی کو نفی کے معنی پر محمول کیا گیا ہے، البتہ بیع جیسے معاملے میں یہ بات نہ ہوگی کیونکہ بیع کا موجب مِلک کا ثابت ہونا ہوتا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں جیسے ایک مسلمان آدمی کے مِلک میں انگور کا شیرہ یا سرکہ ہو اور وہ کچھ عرصہ بعد شراب بن جائے تو اس میں مِلک ثابت ہوگا اور تصرف منع ہوگا۔

احناف کے نزدیک افعالِ شرعیہ کی نہی، ان کی مشروعیت کی بقا کا تقاضہ کرتی ہے اور ان کے کرنے والا قبیح لغیرہٖ کا مرتکب ہوتا ہے۔ اس اصول کے مطابق ان کے نزدیک قربانی کے دن یا ایامِ تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر ماننے سے نذر منعقد ہو جائے گی اور اسی طرح اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کی نذر ماننا درست ہوگا۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی نذر درست نہ ہوگی کیونکہ یہ کام معصیت پر دلالت کرتے ہیں اور معصیت کی نذر منعقد نہیں ہوتی۔ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لَا نَذْرَ فِيْ مَعْصِيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى))

احناف کے نزدیک جس طرح ممنوع اوقات میں زبان کے ساتھ نذر ماننے سے نذر منعقد ہو جاتی ہے، اسی طرح ممنوع اوقات میں فعلی نذر کا پورا کرنا بھی ضروری ہوگا، چنانچہ اگر کوئی ممنوع اوقات میں نفل نماز شروع کر دے تو وہ نفل اس پر لازم ہو جائیں گے اور ان کی تکمیل کرنا ضروری ہوگی۔

اعتراض:

ممنوع اوقات میں نفل شروع کرنے سے اس کے واجب ہونے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ممنوع اوقات میں نماز پڑھنا حرام ہے اور حرام فعل کے ارتکاب کرنے سے اس کا لزوم نہیں ہونا چاہیے۔

جواب:

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممنوع اوقات میں نوافل شروع کرنے سے ان کی تکمیل پر، حرام کا ارتکاب کرنا لازم نہیں آتا، وہ اس طرح کہ اگر نماز پڑھنے والا کچھ دیر قیام میں کھڑا رہے۔ یہاں تک کہ سورج بلند ہو جائے، یا زوال پذیر ہو جائے یا سورج غروب ہو جائے تو اس طرح نماز پڑھنا بغیر کراہت کے صحیح ہو جائے گا۔ جب بغیر کراہت کے نماز کو مکمل کرنا ممکن ہے تو حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا۔ جب حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو نفل نماز ممنوع وقت میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عید کے دن روزہ رکھنے سے اسے پورا کرنا لازم نہیں آئے گا، کیونکہ روزے کا مکمل کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہو سکتا۔

جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسے روزے کا پورا کرنا لازم ہوگا، وہ اس کو ممنوع اوقات میں شروع کرنے والی نماز پر قیاس کرتے ہیں۔

اعتراض:

اس جگہ ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کے مذکورہ اصول کے مطابق افعال حسّیہ نہی کے بعد بالکل مشروع نہیں رہتے، جبکہ بعض ایسی مثالیں پائی گئی ہیں جو افعال حسّیہ میں سے ہیں اور نہی کے بعد ان کی مشروعیت باقی ہے، مثلاً: حالت حیض میں وطی کرنا افعال حسّیہ میں سے ہے اور نہی کے باوجود اس وطی پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں۔

جواب:

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہمارا مذکورہ اصول واقعی اسی طرح ہے کہ افعال حسیہ میں قباحت بعینہٖ ہوتی ہے لیکن اگر کوئی خارجی قرائن تقاضہ کریں تو پھر ان میں قباحت لغیرہٖ ہو

جاتی ہے، جیسے حالت حیض میں وطی کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ هُوَ أَذًى ﴾ [1] تو ان میں نہی گندگی کی وجہ سے آئی ہے اس لیے یہ نہی لغیرہٖ بنے گی اور اس نہی پر مندرجہ ذیل احکام مرتب ہو جاتے ہیں:

1 رخصتی کے وقت بیوی حائضہ تھی، خاوند نے اسی حالت میں اس سے وطی کر لی تو یہ وطی کرنا حرام ہے، لیکن اس کے باوجود خاوند کا محصن (شادی شدہ) ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اگر وہ کسی اور عورت سے زنا کرے تو اس پر حد رجم آئے گی۔

2 کوئی عورت طلاقِ ثلاثہ کے ساتھ مغلظہ ہوگئی اور اس نے دوسرے خاوند سے نکاح کر لیا اور اس دوسرے خاوند نے حیض کی حالت میں اس سے وطی کر لی اور پھر اس کو طلاق دے دی تو وہ عورت پہلے خاوند کے لیے حلال ہو جائے گی۔

3 کسی آدمی نے نکاح کے بعد حالتِ حیض میں صحبت کر لی اس پر مہر، عدت اور نفقہ دینا لازم آئے گا۔ جس طرح حالت طہر میں صحبت کرنے سے حق مہر، عدت اور نفقہ لازم آتا ہے۔

4 اگر عورت کو حق مہر ادا نہ کیا گیا ہو، تو عورت کو عدم ادائیگی حق مہر کی وجہ سے جماع سے روکنے کا اختیار ہوتا ہے، البتہ اگر ایک بار وطی کر لی جائے تو عورت کو روکنے کا اختیار رہتا ہے یا نہیں اس بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دوبارہ وطی کی قدرت دینے سے روکنے کا اختیار عورت کو ہے اور ایسی عورت ناشزہ (نافرمان) نہیں سمجھی جائے گی، جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک مرتبہ وطی کر لینے سے دوبارہ اس کو روکنے کا اختیار نہیں رہتا، اگر وہ روکے گی تو ناشزہ ہوگی اور نافرمان عورت نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

چنانچہ صاحبین کے نزدیک جس عورت سے پہلی وطی حالتِ حیض میں کر لی گئی، اب دوبارہ اس کو روکنے کا اختیار نہ ہوگا، ایسا کرنے پر وہ نافرمان ٹھہرے گی اور نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

اعتراض:

مخالفین کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرام فعل کے ارتکاب سے اس پر شرعی احکام کیسے مرتب ہو سکتے ہیں؟

---

[1] ۲/ البقرۃ: ۲۲۲۔

جواب:

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل کی حرمت، اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں فعل کے حرام ہونے کے باوجود اس پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں:

1 حالت حیض میں طلاق دینا حرام ہے، لیکن اگر کسی نے طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

2 کسی سے کوئی چیز غصب کرنا حرام ہے اگر کسی نے غصب شدہ پانی سے وضو کرلیا تو وضو ہو جائے گا اور جب وضو ہو جائے گا تو نماز بھی ہو جائے گی۔

3 غصب شدہ چھری سے جانور ذبح کیا جائے تو اس کا ذبح صحیح ہوگا۔

4 غصب شدہ کمان سے شکار کیا جائے تو وہ حلال ہوگا۔

5 جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت حرام ہے، لیکن اگر کوئی بیع کرے تو بیع واقع ہو جائے گی۔

ان مذکورہ امثلہ سے ثابت ہوا کہ حرام فعل پر بھی احکام مرتب ہو جاتے ہیں۔

اسی طرح آیت ﴿وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ﴾ سے [1]

احناف نے یہ استنباط کیا ہے کہ فاسق اور حد قذف لگنے والا شہادت کا اہل ہے اگر وہ کسی نکاح میں گواہ بن جائے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ شہادت کی قبولیت سے روکنا، شہادت کی اہلیت کے بغیر ممکن نہیں، جب اللہ تعالیٰ نے حدِ قذف لگنے والے آدمی کی گواہی قبول کرنے سے انکار کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ وہ شہادت کی اہلیت رکھتا ہے، البتہ اس کی طرف سے گواہی کی ادائیگی صحیح نہیں ہوگی۔

یہی وجہ ہے کہ ایسے لوگوں کا لعان کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ لعان میں بھی شہادت قبول کرنا ہوتی ہے اور فاسق کی شہادت قابل قبول نہیں، چنانچہ ایسے فاسق خاوند نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی ہو اور اس کے پاس گواہ بھی نہ ہوں تو وہ بیوی کے ساتھ لعان نہیں کرسکتا بلکہ قاضی اس کو حدِ قذف لگائے گا۔

---

[1] ٢٤/ النور: ٤۔

معرفتِ نصوص کی بحث

سوال نصوص کی مراد جاننے کے کتنے طریقے ہیں؟ ہر ایک کی وضاحت کریں۔

جواب نصوص کی مراد جاننے کے تین طریقے ہیں:

پہلا طریقہ:

جب کوئی نص ایک معنی کے لیے حقیقت اور دوسرے معنی کے لیے مجاز استعمال ہو تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا بشرطیکہ اس لفظ کا کوئی مجاز متعارف نہ ہو، مثلاً: جو لڑکی زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو تو احناف کے نزدیک زانی کا اس سے نکاح کرنا حرام ہے کیونکہ حقیقت میں لفظ ''بنت'' اس لڑکی کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کے نطفہ سے وہ پیدا ہوئی ہو، اس لیے وہ لڑکی حقیقی معنی کے اعتبار سے ''بنت'' کو شامل ہے اور بنت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ ...... الخ﴾ [1]

اس لیے زانی آدمی کا اس سے نکاح حرام ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ آیت میں اُن بنات کی حرمت بیان کی گئی ہے جن کا نسب ان کے باپ سے ثابت ہو، اور زنا کے نطفہ سے پیدا ہونے والی لڑکی کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ حرام نہ ہوگی، پس احناف ''بنت'' کے حقیقی معنی کا اعتبار کرتے ہیں اور شوافع مجازی معنی کا، احناف اور شوافع کے اس اختلاف کی بنا پر چند مسائل استنباط ہوتے ہیں:

احناف	شوافع
① زانی آدمی اس بچی سے نکاح اور وطی نہیں کرسکتا۔	① زانی اس بچی سے نکاح اور وطی کرسکتا ہے۔

[1] ٤/ النساء:٢٣۔

② اس کے ذمہ حق مہر اور نفقہ نہ ہوگا۔	② اس کے ذمہ حق مہر اور نفقہ ہوگا۔
③ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے۔	③ ایک دوسرے کے وارث بنیں گے۔
④ مرد اس کو گھر سے نکلنے کی پابندی نہیں لگا سکتا۔	④ مرد اس کو گھر سے نکلنے کی پابندی لگا سکتا ہے۔

دوسرا طریقہ:

جب کسی نص کے معنی میں دو احتمال ہوں ایک معنیٰ کے اعتبار سے نص میں تخصیص واقع ہوتی ہو اور دوسرے میں تخصیص لازم نہ آتی ہو، تو اس وقت اس معنی کو اپنانا زیادہ اولیٰ ہوگا جس سے تخصیص لازم آتی ہوں، مثلاً:

﴿اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ......الخ﴾ [1]

لمس دو معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے: (۱) جماع (۲) لمسِ ید

اگر لمس کا معنی جماع کیا جائے تو یہ جماع کی تمام صورتوں کو شامل آئے گا، اور اگر لمس کا معنی ہاتھ لگانا کیا جائے تو یہ بعض صورتوں کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے: چھوٹی بچیوں یا محارم کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جماع والا معنی لینا زیادہ اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تمام صورتوں پر عمل کیا جاتا ہے۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہاتھ سے چھونے والا معنیٰ زیادہ اولیٰ ہے، احناف اور شوافع کے اس اختلاف کی بنا پر کچھ احکام استنباط ہوتے ہیں:

احناف	شوافع
① باوضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگا کر نماز پڑھی، تو اس کا نماز پڑھنا درست ہوگا، کیونکہ اس کا وضو برقرار ہے۔	① باوضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگا کر نماز پڑھی، تو اس کی نماز نہ ہوگی، کیونکہ اس کا وضو باطل ہوگیا۔

---

[1] ٤/ النساء:٤٣۔

② باوضو آدمی کا عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد قرآن کو چھونا درست ہوگا، کیونکہ اس کا وضو برقرار ہے۔	② ایسے آدمی کا قرآن کو چھونا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا وضو باقی نہیں ہے۔
③ باوضو آدمی عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد مسجد میں داخل ہوتو یہ خلافِ اولیٰ نہ ہوگا۔	③ اس طرح مسجد میں داخل ہونا خلاف اولیٰ ہوگا، کیونکہ وضو باطل ہو چکا ہے۔
④ باوضو آدمی عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد کسی کی امامت کرائے تو اس کا امامت کرانا درست ہوگا، کیونکہ اس کا وضو برقرار ہے۔	④ اس کا امامت کرانا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا وضو برقرار نہیں ہے۔
⑤ باوضو آدمی عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد اگر اس کو پانی نہ ملے تو تیمّم کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس کا پہلے والا وضو باقی ہے۔	⑤ اس کا تیمّم کرنا ضروری ہے، کیونکہ اس کا پہلے والا وضو باطل ہو چکا ہے۔
⑥ باوضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگایا اور پھر اس کو وضو کرنا یاد نہ رہا اور نماز شروع کر دی اب درمیان نماز میں یاد آنے پر وہ نماز کو جاری رکھے گا کیونکہ اس کا وضو باقی ہے۔	⑥ ایسا آدمی نماز کو جاری نہیں رکھے گا، کیونکہ اس کا وضو باقی نہیں۔ [1]

تیسرا طریقہ:

کوئی نص دو قراءتوں سے پڑھی جائے یا کوئی حدیث دو روایتوں سے بیان کی جائے تو اس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ مثلاً:

1 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ

---

[1] اس مسئلہ میں احناف کا مؤقف راجح ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنی بیویوں میں سے کسی کا بوسہ لیتے اور پھر وضو کیے بغیر نماز کے لیے تشریف لے جاتے تھے۔ (جامع الترمذی، کتاب الطھارۃ: ۸٦؛ سنن ابی داود: ۱۷۹)۔

﴿وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ 1

اس آیت کریمہ میں لفظ ''اَرْجُلَكُمْ'' دو قراءتوں سے پڑھا گیا ہے، یعنی نصب اور جر کے ساتھ۔ اگر اسے منصوب پڑھا جائے تو اعضائے مغسولہ پر عطف ہوگا اور اگر مجرور پڑھا جائے تو اعضائے ممسوحہ پر عطف ہوگا، دونوں قراءتوں پر عمل کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ جرّی حالت کو موزے پہننے کی صورت پر محمول کیا جائے گا اور نصبی حالت کو بغیر موزے کی حالت پر محمول کیا جائے گا۔

ملاحظہ:

ان دو قراءتوں کو پاؤں کی دو مختلف حالتوں پر محمول کرنے کی وجہ سے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

لیکن اکثر علماء کے نزدیک موزوں کا مسح روایات مشہورہ سے ثابت ہے، جیسے حسن بصری فرماتے ہیں کہ مجھے ۷۰ صحابہ کرام نے یہ حدیث بیان کی اور علامہ عینی نے ۸۰ صحابہ کرام سے یہ روایت نقل کی ہے۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿حَتّٰى يَطْهُرْنَ ۚ ...... الخ﴾ 2

لفظ ''يَطْهُرْنَ'' کی قراءت تشدید ''يَطَّهَّرْنَ'' اور تخفیف ''يَطْهُرْنَ'' دونوں طرح آئی ہے۔

دونوں قراءتوں پر عمل اس طرح کیا جائے گا کہ اگر عورت کو حیض مکمل دس دن آئے، تو تخفیف والی قراءت پر عمل ہوگا، یعنی انقطاع دم سے ہی طہارت حاصل ہو جائے گی اور غسل کرنے کی شرط نہیں ہے اور اگر حیض کا خون دس دنوں سے کم مقدار میں ختم ہو جائے تو تشدید والی قراءت پر عمل ہوگا، یعنی صرف انقطاع دم سے طہارت حاصل نہ ہوگی، جب تک غسل نہ کیا جائے۔

احناف نے تخفیف والی قراءت پر عمل کرتے ہوئے کہا اگر حیض کا خون مکمل دس دنوں پر ختم ہو جائے اور نماز کا اتنا قلیل وقت باقی ہو کہ وہ اس میں غسل نہیں کر سکتی تو اس عورت پر اس

---

1 ٥/ المائدة:٦۔ 2 ٢/ البقرة:٢٢٢۔

وقت کی فرض نماز لازم ہوگی۔ کیونکہ پورے دس دن پر حیض ختم ہونے کی صورت میں وہ عورت صرف انقطاع دم سے ہی پاک ہوگئی۔ اور وہ وجوب صلوۃ کی اہل ہو چکی ہے اور اس وقت کی فرض نماز اس پر لازم ہوگی البتہ وہ اس کی ادائیگی بعد میں کرے گی۔

اور تشدید والی قراءت پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ اگر خون دس دِنوں سے کم پر ختم ہوا اور نماز کا آخری وقت ہو تو اس پر نماز تب لازم ہوگی کہ اتنا وقت ہو کہ جس میں وہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکے، اگر اتنا وقت باقی نہیں تو نماز لازم نہ ہوگی کیونکہ دس دِنوں سے کم حیض کی صورت میں طہارت کی شرط غسل کرنا ہے اور غسل کے بعد اتنا وقت بھی ہونا چاہیے کہ جس میں تکبیر تحریمہ کہہ سکے۔

سوال نصوص کی مراد جاننے کے کمزور دلائل بمعہ ان کی کمزوری کے ذکر کریں؟

جواب نصوص کی مراد جاننے کے کچھ ایسے استدلالات بھی کیے جاتے ہیں جو انتہائی کمزور ہوتے ہیں، احناف کے نزدیک ان سے استدلال کرنا درست نہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

1 قے کے ناقض وضوء ہونے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث ((اِنَّهٗ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ)) سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ قے ناقض وضو نہیں ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قے ناقض وضوء ہے اور وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((مَنْ اَصَابَهٗ قَيْءٌ اَوْ رُعَافٌ اَوْ قَلَسٌ اَوْمَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ وَهُوَ فِي ذٰلِكَ لَايَتَكَلَّمُ)) [1]

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال کمزور ہے کیونکہ اس حدیث میں تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ قے وضو کو فوراً لازم نہیں کرتی اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس کے ناقضِ وضو ہونے میں ہے اور حدیث میں اس کے متعلق کوئی چیز

[1] سنن ابن ماجه ١٢٢١، لیکن اس کی سند میں ضعف ہے کیونکہ اسماعیل بن عیاش راوی اہل حجاز سے بیان کرتے ہیں۔

ذکر نہیں کی گئی ہے۔ [1]

2 آیت: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [2] سے استدلال کرتے ہوئے مکھی یا مچھر پانی میں گر جائے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پانی نجس ہو جائے گا، کیونکہ جن چیزوں کا گوشت ان کی کرامت کی وجہ سے حرام نہ ہو وہ چیزیں نجس اور ناپاک ہوتی ہیں، مکھی اور مچھر کا گوشت کرامت کی وجہ سے حرام نہیں تو یہ نجس ہوں گے اور نجس چیزیں پانی میں گر جائیں تو پانی بھی ناپاک ہو جاتا ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکھی یا مچھر کے پانی میں گرنے سے پانی نجس نہیں ہوگا، صاحب کتاب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کو کمزور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نصِ قرآنی سے مردار حرام ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ مردہ چیز کے پانی میں گرنے سے پانی ناپاک ہوگا یا نہیں اور اس آیت سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔

3 اگر کپڑے پر کوئی نجاست لگ جائے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے کپڑا پاک نہیں ہوگا، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ)) [3]

''کپڑے سے خون کھرچ پھر ملئے، پھر اچھی طرح پانی سے دھو ڈالیے۔''

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جس طرح کپڑا پانی سے پاک ہوتا ہے، اسی طرح ہر بہنے والی پاک چیز سے بھی کپڑا پاک ہوتا ہے، مثلاً سرکہ پاک ہو تو اس سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔

مصنف نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو کمزور استدلال کرنے والا بیان کیا ہے کیونکہ حدیث سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ خون جب تک اپنے محل پر موجود ہو، اس کا پانی سے دھونا واجب ہے اور اس مسئلہ میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

---

[1] اس مسئلہ میں راجح بات امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے۔ [2] ۳/ المائدۃ:۳۔

[3] سنن ابی داود:۳۶۲؛ سنن النسائی: ۲۹٤، لیکن مذکورہ الفاظ کی بجائے یہ الفاظ ہیں (حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ انْضَحِيهِ......)

اختلاف اس بارے میں ہے کہ خون کے زائل ہونے کے بعد وہ جگہ سرکہ سے دھوئی جائے تو پاک ہوگی یا نہیں، اس حدیث میں اس بارے میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی۔

4 اگر کسی کے پاس بکریوں کا نصاب موجود ہو اور اس پر زکوٰۃ کے طور پر ایک بکری واجب ہو تو وہ بکری کی بجائے اس کی قیمت بطور زکوٰۃ ادا کردے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ)) [1]

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بکری کی قیمت ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

صاحب کتاب، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کو کمزور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ چالیس بکریوں میں سے ایک بکری زکوٰۃ دینا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ بکری کی قیمت سے زکوٰۃ کا ادا کرنا، اس بارے میں حدیث میں کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

5 امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صاحب استطاعت پر حج اور عمرہ دونوں فرض ہیں اور ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ ﴾ [2]

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صاحب استطاعت پر حج فرض ہے اور عمرہ فرض نہیں۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال کمزور ہے، کیونکہ نص قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عمرہ شروع کرنے کے بعد اسے پورا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ اتمام شروع کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات میں ہے کہ ابتداءً عمرہ واجب ہے یا کہ نہیں اور یہ بات اس آیت سے ثابت نہیں ہوتی۔

6 امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع فاسد، قبضہ کرنے کے بعد بھی مفید ملک نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہے:

((لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ)) [3]

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع فاسد مفید ملک ہوتی ہے صاحبِ کتاب فرماتے

---

[1] جامع الترمذی، الزکوٰۃ: ٦٢١۔ [2] ٢/ البقرۃ: ١٩٦۔ [3] مسلم، کتاب المساقات: ١٥٥٨۔

ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں تو صرف یہ بتلایا گیا ہے کہ بیع فاسد حرام ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ بیع فاسد سے قبضہ کرنے کے بعد بائع اور مشتری کا ملک ثابت ہو گا یا نہیں، اور اس بارے میں حدیث میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی۔

7 امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قربانی کے دن روزے کی نذر ماننے سے نذر لازم نہیں آئے گی، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَإِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ)) [1]

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قربانی کے دن روزے کی نذر ماننے سے اس کے ذمہ نذر ہوگی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ حدیث سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ اس حدیث میں تو اس فعل کا حرام ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ حرام کام پر احکام ثابت ہوں گے یا نہیں۔ اور اس بارے میں مذکورہ حدیث میں کوئی دلیل نہیں ہے۔

جب کہ فعل کا حرام ہونا احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، مثلاً:

1 کسی آدمی نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے مباشرت کر کے اِسے ام ولد بنا دیا تو اس کا یہ فعل حرام ہے۔ لیکن اس کے باوجود باپ کا ملک، لونڈی پر ثابت ہو گا۔ اور اسے لونڈی کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔

2 کسی نے غصب کردہ چھری سے بکری ذبح کر دی تو وہ بکری حلال سمجھی جائے گی۔

3 کسی نے غصب شدہ پانی کے ساتھ ناپاک کپڑے کو دھو دیا تو کپڑا پاک ہو جائے گا، حالانکہ پانی کا غصب کرنا حرام فعل ہے۔

4 اگر کسی نے حالتِ حیض میں بیوی سے وطی کر لی، تو وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور اگر وہ عورت مطلقہ ثلاثہ ہو تو ایسی وطی سے وہ پہلے خاوند کے لیے حلال ہو جائے گی۔

پس مذکورہ تمام مثالوں سے واضح ہوا کہ حرام کام پر بھی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

---

[1] مسند احمد، ج۳، ص: ٤٩٤۔ اس حدیث میں لفظ "وَبِعَالٍ" نہیں ہیں۔

حروف کے معانی کی بحث

سوال حروف کے معانی کی بحث کا اصول فقہ کے قواعد کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اور حروف کی اقسام تحریر کریں۔

جواب اصول فقہ کی تعریف یہ تھی:

ایسے قواعد کا جاننا جس کے ذریعے شرعی احکام کا استنباط کیا جائے۔

قواعد سے قواعد اصولیہ اور لغویہ مراد ہیں قواعد اصولیہ سے مراد اصول فقہ کے قواعد اور لغویہ سے لغت کے قواعد مراد ہیں۔ قواعد اصولیہ کا ماخذ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس ہیں اور قواعد لغویہ کا ماخذ لغت عرب ہے۔

احکام کے استنباط کے لیے دونوں قسم کے قواعد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے اصولِ فقہ کے علماء، اصولِ فقہ کے ساتھ اصولِ لغت بھی بیان کرتے ہیں۔

حروف کی اقسام

حروف کی دو قسمیں ہیں:

1 مبانی: وہ حروف جن سے کلمہ مرتب ہو لیکن وہ خود کلمہ نہ ہوں، مثلاً: "ضَرَبَ" میں ض، رَ، بَ۔

2 معانی: وہ حروف جو اسم اور فعل یا اسم اور اسم کے درمیان ربط پیدا کر کے معنی پیدا کریں، ان کی مختلف اقسام ہیں۔ صاحب کتاب نے حروف عاطفہ اور جارہ بیان کیے ہیں، چونکہ حروف عاطفہ کا استعمال عام ہے وہ اس طرح کہ یہ حروف اسماء وافعال اور جملوں وغیرہ پر داخل ہوتے ہیں اس لیے ان کی بحث کو مقدم کیا، جبکہ حروف جارہ صرف اسموں پر داخل ہوتے ہیں اس لیے ان کو مؤخر کر دیا۔

صاحبِ کتاب نے جن حروف کا ذکر کیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

وَاو، فَاء، ثُمَّ، بَلْ، لٰكِنْ، اَوْ، حَتّٰى، اِلٰى، عَلٰى، فِيْ، بَاء۔

سوال واؤ کن معانی کے لیے آتی ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف واضح کریں۔

جواب مصنف کے نزدیک ''واؤ'' مطلق جمع کے لیے آتی ہے، یعنی معطوف اور معطوف علیہ کو ایک حکم میں جمع کرنے کے لیے آتی ہے، اس میں ترتیب، مقارنت، تعقیب یا تاخیر وغیرہ کا مفہوم نہیں پایا جاتا، مثلاً: ''واؤ'' مطلق جمع کے لیے آتی ہے، اس کی احناف کے پاس دو دلیلیں ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے سورۃ البقرۃ میں بنی اسرائیل کے متعلق فرمایا:

﴿ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّ قُوْلُوْا حِطَّةٌ ﴾ [1]

اور سورۃ الاعراف میں اس طرح فرمایا:

﴿ وَ قُوْلُوْا حِطَّةٌ وَّ ادْخُلُوا الْبَابَ ﴾ [2]

اگر ''واؤ'' ترتیب کے لیے ہو تو تعارض لازم آتا ہے، جبکہ قرآن میں تعارض نہیں ہے۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ ''واؤ'' کو جمع مع ترتیب کے لیے بناتے ہیں، ان کی مندرجہ ذیل دو دلیلیں ہیں:

1. ﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَ اسْجُدُوْا ﴾ [3]

اور یہ بات واضح ہے کہ آیت کی ترتیب کے مطابق پہلے رکوع اور بعد میں سجدہ لازم ہے۔

2. ﴿ اِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ ﴾ [4]

قرآنی ترتیب کے مطابق پہلے صفا اور پھر مروہ کی سعی لازم ہے۔ اسی اصول کی بنا پر امام شافعی آیتِ وضو میں واؤ عاطفہ کو برائے ترتیب قرار دیتے ہوئے اعضاء کو دھونے اور مسح کرنے کو قرآنی ترتیب سے واجب قرار دیتے ہیں۔

احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لیے آتی ہے اس لیے انہوں نے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے:

''اِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَ عَمْرًوا فَأَنْتِ طَالِقٌ''

اور اس کی بیوی نے پہلے عمرو سے اور بعد میں زید سے کلام کی تو طلاق واقع ہو جاتی ہے

---

[1] ۲/ البقرۃ:۵۸۔ [2] ۷/ الاعراف:۱۶۱۔
[3] ۲۲/ الحج:۷۷۔ [4] ۲/ البقرۃ:۱۵۸۔

اور اگر واؤ ترتیب کے لیے ہوتی تو طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے تھی۔

اسی طرح کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا:

"اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَ هٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ"

اور عورت پہلے دوسرے گھر میں اور بعد میں پہلے گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ "واؤ" مطلق جمع کے لیے آتی ہے نہ کہ ترتیب وتعقیب کے لیے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے:

"اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ"

تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور دخولِ دار پر معلق اور موقوف نہ ہوگی۔

اگر "واؤ" ترتیب کے لیے ہوتی تو طلاق دخولِ دار پر معلق ہوتی اور یہ کلام تعلیق والی ہوتی، جبکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طلاق تنجیز ہے، یعنی بلا شرط طلاق دینا ہے۔

سوال کیا "واؤ" مطلق جمع کے علاوہ کسی اور معنیٰ کے لیے بھی آتی ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب واؤ حقیقت میں عطف کے لیے ہی ہوتی ہے، البتہ بعض اوقات مجازاً حال کے لیے بھی استعمال ہو جاتی ہے، حقیقی اور مجازی معنیٰ کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح معطوف علیہ اور معطوف ایک حکم میں جمع ہو جاتے ہیں، اس طرح حال اور ذوالحال بھی جمع ہو جاتے ہیں، جب واؤ حال کے معنی کے لیے ہو تو اس وقت یہ شرط کے معنی دیا کرتی ہے۔ جس طرح شرط قید ہوا کرتی ہے اس طرح حال بھی قید ہوا کرتا ہے، واؤ حالیہ کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے عبدِ ماذون کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اگر مالک اپنے غلام سے کہے:

"اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَ أَنْتَ حُرٌّ"

اس مثال میں واؤ حقیقی معنی عطف کے لیے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ معطوف علیہ جملہ انشائیہ ہے اور معطوف جملہ خبریہ ہے اور خبر کا انشاء پر عطف کرنا صحیح نہیں ہوتا اور اسی طرح اس میں معنوی خرابی ہے کہ واؤ کو عاطفہ ماننے کی صورت میں "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا" غلام پر ایک ہزار واجب کرنے کے لیے ہوگا، حالانکہ مالک کو اپنے غلام پر کوئی مال واجب کرنے کا حق نہیں ہوتا

کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ سب کچھ مالک کی ملکیت ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں غلام پر کوئی چیز واجب کرنا، اپنے اوپر واجب کرنے کے مترادف ہے جو کہ درست نہیں۔

جب ''واؤ'' کا حقیقی معنی متعذر ہو تو مجازی معنی حال والا مراد لیا جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ تم مجھے ہزار درہم دے دو اس حال میں کہ تم آزاد ہو گے۔ گویا کہ ہزار درہم دینا آزادی کے لیے شرط بن جائے گا۔ اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''سیر کبیر'' میں فرمایا کہ اگر لشکر اسلام کا امیر قلعہ میں محصور کافروں کو کہے: "اِفْتَحُوْا الْبَابَ وَ اَنْتُم اٰمِنُوْنَ"

اگر وہ دروازہ کھول دیں تو ان کے لیے امن ہوگا ورنہ نہیں، اسی طرح امیر حربی کافر کے لیے کہے: "اِنْزِلْ وَ أَنْتَ اٰمِنٌ" جب تک وہ نیچے نہیں اُترے گا، امن میں نہیں ہوگا۔

ان مثالوں میں ''واؤ'' عاطفہ نہیں ہوگی کیونکہ ایک تو خبر کا انشاء پر عطف لازم آئے گا جو صحیح نہیں نیز متکلم کے مقصود کا خلاف لازم آئے گا، اس لیے مذکورہ مثالوں میں واؤ حالیہ ہوگی اور شرط کے معنی پر دلالت کرے گی۔

واؤ کو مجازی معنی حال میں استعمال کرنے کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

① لفظ حال بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

② مجازی معنی پر دلیل اور قرینہ موجود ہو اور وہ دلیل یا قرینہ حقیقی معنی یعنی عطف کا متعذر ہونا ہے مثلاً: مالک اپنے غلام سے کہے: "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَ اَنْتَ حُرٌّ"

اس مثال کے اندر ''واؤ'' حالیہ ہے کیونکہ مذکورہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں، وہ اس طرح کہ "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا" میں حال کے معنی کا احتمال پایا جاتا ہے، کیونکہ حریت ادائے رقم کی حالت میں ثابت ہوگی، اس سے قبل نہیں ہوگی اور اس میں قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ''واؤ'' اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہو سکتی، کیونکہ غلامی کی حالت میں مالک اس سے ہزار درہم کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جب حقیقی معنی لینا متعذر ہے تو مجازی معنی مراد لیا جائے گا

اگر مذکورہ دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہ ہو تو ''واؤ'' حقیقی معنی یعنی عطف کے لیے متعین ہو جائے گی، مثلاً:

1 اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے:

"اَنْتِ طَالِقٌ وَ اَنْتِ مَرِيْضَةٌ" یا "اَنْتِ طَالِقٌ وَ اَنْتِ مُصَلِيَّةٌ"
تو اس کو فوراً طلاق ہو جائے گی۔

اس مثال میں واؤ عاطفہ ہے وہ اس لیے کہ دونوں جملے خبریہ ہیں اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف کرنا درست ہوتا ہے۔ اگر واؤ کو حالیہ معنی میں کیا جائے تو معنی درست نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں عورت کی طلاق اس کے بیمار ہونے یا نماز پڑھنے پر معلق ہوگی حالانکہ بیماری اور نماز کی حالت میں عورت قابلِ رحم ہوتی ہے نا کہ قابلِ عتاب۔ اگر قائل نے طلاق کی نیت کی ہو تو دیانتاً (فتوٰی کے اعتبار سے) صحیح تسلیم کی جائے گی۔ لیکن عداتاً درست نہ سمجھی جائے گی۔

2 کسی شخص نے کہا:

"خُذْ هٰذَا اَلْفُ مُضَارِبَةً وَاعْمَلْ بِهَا بِالْبَزِّ"

اس میں "واؤ" حالیہ نہیں ہوگی بلکہ عاطفہ سمجھی جائے گی، اس لیے کہ "واؤ" کا مابعد حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ حال اور ذوالحال میں مقارنت ہوتی ہے اور وہ اس جگہ مفقود ہے، جبکہ ہماری شرط تھی کہ واؤ اس وقت حالیہ معنی میں ہوگی، جب مابعد حال کا معنی دینے کا احتمال رکھتا ہو۔

3 اگر کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا: "طَلِّقْنِيْ وَلَكَ اَلْفٌ" اور خاوند نے طلاق دے دی، تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عورت پر ہزار روپیہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ "واؤ" کے بعد والا جملہ حال کا معنی دینے کا متحمل نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں ہزار روپیہ طلاق کا عوض بنتا ہے حالانکہ طلاق عقدِ معاوضہ میں سے نہیں ہے بلکہ عقدِ تبرّع میں سے ہے کیونکہ عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے، تو شریف اور کریم آدمی کو بغیر عوض کے طلاق دے کر اس پر تبرّع کرنا چاہیے۔ البتہ صاحبین کے نزدیک یہ جملہ حالیہ بن سکتا ہے کیونکہ "طَلِّقْنِيْ" اور "وَلَكَ اَلْفٌ" میں اقتران واتصال ممکن ہے اس لیے یہ تعلیق کی صورت بنے گی اور "واؤ" حالیہ ہوگی۔

البتہ اگر کسی نے مزدور سے کہا: "اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ" اس جگہ "واؤ" حالیہ ہوگی اور اس پر ایک درہم دینا لازم آئے گا، کیونکہ یہ اجارہ ہے اور اجارہ میں عقد معاوضہ ہوتا ہے اس لیے "واؤ" حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی میں ہوگی اور مجازی معنی حال کا ہے۔

فاء کی بحث

سوال ''فاء کتنے معانی کے لیے آتی ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب ''فاء'' دو معانی کے لیے آتی ہے:

① حقیقی معنیٰ ② مجازی معنیٰ

1 حقیقی معنیٰ:

فاء حقیقی معنی عطف کے لیے آئی ہے اس وقت یہ تعقیب مع الوصل کا معنی دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''فاء'' کے مابعد معطوف کا، ''فاء'' کے ماقبل معطوف علیہ کے ساتھ اتصال پایا گیا ہے۔ یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مقارنت نہیں ہے کہ دونوں ایک ساتھ واقع ہوں، بلکہ ترتیب ہے کہ پہلے معطوف علیہ اور بعد میں معطوف واقع ہوا ہو۔ اور اسی طرح دونوں کے مابین کسی مدت کا فصل بھی نہیں، بلکہ معطوف معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہوتا ہے۔ چونکہ جزا بھی شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے۔ اس لیے جزا پر بھی ''فاء'' داخل ہوتی ہے۔ جس کو فاء جزائیہ کہتے ہیں۔ مصنف نے فاء عاطفہ کا معنی چند مثالوں سے واضح کیا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

1 ایک آدمی نے کہا:

''بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِأَلْفٍ''

اور اس کے جواب میں مشتری نے کہا ''فَهُوَ حُرٌّ'' تو مشتری کے جواب سے قبول بیع اقتضاءً ثابت ہو جائے گی اور ہزار درہم کے عوض مشتری اس غلام کا مالک ہو جائے گا۔ اور پھر غلام اس کی طرف سے آزاد سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ''فَهُوَ حُرٌّ'' میں ''فاء'' عاطفہ ہے جو تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے۔ تو ''فاء'' کے مابعد حریت کو ماقبل پر مرتب کرنا ضروری ہے۔ اور وہ ماقبل بیع کا قبول کر لینا ہے۔ اگر مشتری ''وَهُوَ حُرٌّ'' یا ''هُوَ حُرٌّ'' کہتا تو یہ الفاظ بیع کے فسخ کرنے پر دلالت

کرتے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ جب مالک نے کہا: "بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِأَلْفٍ" تو مشتری نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا: ہم اس کی بیع کیسے کر سکتے ہیں وہ تو آزاد ہے۔

2 کسی شخص نے درزی سے کہا:

"أُنْظُرْ اِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ اَيَكْفِيْنِى قَمِيْصًا"

اور درزی نے دیکھ کر کہا کہ ہاں کافی ہے تو اس پر کپڑے والے نے کہہ دیا "فَاقْطَعْهُ" تو درزی نے کپڑا کاٹ دیا، حالانکہ وہ کپڑا قمیص کے لیے کافی نہ تھا تو اس کا ضامن درزی ہوگا۔ کیونکہ مالک نے کپڑے کے کاٹنے کا حکم قمیص کی کفایت ہونے پر دیا تھا۔ گویا کہ مالک کا مطلب یہ تھا کہ "اِنْ كَفَانِىْ قَمِيْصًا فَاقْطَعْهُ" اگر کپڑا کفایت نہیں کرتا تھا تو اس کو کاٹنے کا اختیار نہ تھا۔ اور درزی نے ناجائز نقصان کیا ہے اس لیے درزی پر ضمان آئے گا۔ اگر کپڑے کا مالک "فَاقْطَعْهُ" کی بجائے وَاقْطَعْهُ یا اِقْطَعْهُ کہتا تو اس صورت میں درزی پر ضمان نہیں آئے گی۔ کیونکہ یہاں پر کوئی حرف ایسا نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ کپڑے کے کاٹنے کا حکم قمیص کے لیے کافی ہونے پر مرتب ہے۔

3 ایک آدمی نے کہا:

"بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ"

"میں نے تجھے یہ کپڑا دس درہم کے عوض بیچ دیا ہے پس اس کو کاٹ دیجئے۔"

تو دوسرے نے کپڑا کاٹ دیا تو بیع مکمل ہوگی۔ کیونکہ بائع کا قول "فَاقْطَعْهُ" میں "فاء" تعقیب کے لیے ہے۔ جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کاٹنے کے بعد والا حکم، ماقبل پر مرتب ہے اور ماقبل فقط ایجاب ہے لہٰذا قبول بیع اقتضاءً ثابت ہو کر بیع تام ہو جائے گی۔

4 اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا:

"اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ"

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تو اوّلاً پہلے گھر میں داخل ہوگئی تو تجھے طلاق ہے کیونکہ "ف" تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے۔ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہو یا پہلے گھر میں اوّلاً اور دوسرے گھر میں تأخیر کے ساتھ داخل ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

2 مجازی معنیٰ:

بعض اوقات ''فاء'' حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنیٰ میں مستعمل ہوتی ہے۔ اور اس وقت یہ علت کا معنیٰ دیا کرتی ہے اور اس کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

① ''فاء'' کا مابعد ماقبل کی علت کا احتمال رکھے۔

② حقیقی معنیٰ متعذر ہونے کی دلیل پائی جائے۔

جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے ظاہر ہوتا ہے:

1 مالک نے اپنے غلام سے کہا:

''اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ'' (تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس لیے کہ تُو آزاد ہے)

اس صورت میں ''فاء'' عاطفہ نہیں بن سکتی۔ کیونکہ پہلا جملہ انشائیہ ہے اور دوسرا خبریہ ہے۔ اور انشائیہ کا خبریہ پر عطف بہتر نہیں ہوتا البتہ جواز ہے۔ اور ''فاء'' کا مابعد ماقبل کی علت بن سکتا ہے۔ اس لیے 'فاء'' مجازی معنیٰ علت کے لیے ہوگی تو معنی یہ ہوگا کہ میں نے تمہیں آزاد کر دیا ہے، اس لیے تو ایک ہزار مجھے ادا کر چنانچہ غلام فوراً آزاد ہو جائے گا خواہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو۔

2 امیر لشکر نے کسی حربی سے کہا:

''اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ'' (نیچے اُتریں اس لیے کہ تو امان میں ہے۔)

اس مثال میں ''فاء'' برائے علت ہے اور حربی فوراً امن میں آئے جائے گا۔ خواہ نیچے اترے یا نہ اترے۔

3 کسی آدمی نے اپنے وکیل سے کہا:

''اَمْرُ اِمْرَأَتِی بِیَدِكَ فَطَلِّقْهَا'' (میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لیے اُسے طلاق دے دیں۔)

وکیل نے طلاق دے دی تو یہ ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ کیونکہ اس میں ''فاء'' حقیقی معنیٰ میں مستعمل نہیں بلکہ مجازی معنیٰ میں برائے علت استعمال کی گئی ہے۔ اور معنیٰ یہ ہوگا کہ تو میری بیوی کو طلاق دے اس لیے کہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ لہٰذا

دوسرا جملہ "فَطَلِّقْهَا" سے الگ توکیل نہیں ہوگی۔ بلکہ پہلے جملے کی وکالت کی علت بیان کی گئی ہے۔ اس کو صرف ایک طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ اور چونکہ "اَمْرُ اِمْرَأَتِیْ بِیَدِكَ" کنائی طلاق ہے۔ اور کنائی طلاق بائنہ ہوا کرتی ہے۔ اس لیے صرف ایک بائنہ طلاق واقع ہوگی۔

اگر اس نے وکیل سے اس طرح کہا: "طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" اور اس نے اسی مجلس میں طلاق دے دی۔ تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ یعنی لفظ "طَلِّقْهَا" سے پہلی رجعی طلاق اور "وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" سے دوسری بائنہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور "واؤ" عاطفہ کی وجہ سے دو مستقل طلاقوں کا اختیار دیا گیا تھا۔ اور جب رجعی اور بائنہ طلاق جمع ہو جائیں تو دونوں بائنہ طلاقیں سمجھی جاتی ہیں۔ کیونکہ حلّت اور حرمت کے اکٹھے ہونے کے وقت حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لیے اس جگہ بھی دونوں طلاقیں بائنہ سمجھی جائیں گی۔

4 اگر کسی نے اپنے وکیل کو کہا:

"طَلِّقْهَا وَاَبِنْهَا" یا اس طرح کہا: "اَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا" اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو عورت کو دو بائنہ طلاقیں واقع ہو جائیں گے۔

سوال منکوحہ لونڈی کے آزاد ہونے سے اسے اختیار کس صورت میں حاصل ہوگا؟

جواب منکوحہ لونڈی کے آزاد ہونے کے بعد خاوند کے عقد میں رہنے یا نہ رہنے کے بارے میں شوافع اور احناف کا اختلاف ہے:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر اس کا خاوند غلام ہو تو پھر اس کو اختیار ہوگا کہ وہ خاوند کے عقد میں رہے یا نہ رہے۔ اگر اس کا خاوند پہلے آزاد کر دیا گیا تو پھر اس کو اختیار نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا خاوند غلام ہو یا آزاد، ہر صورت میں عورت کو اختیار ہوگا۔ اور ان کی دلیل حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ جب اسے آزاد کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِیْ" اس میں "فاء" عاطفہ نہیں، کیونکہ "فاء" عاطفہ ماننے کی شکل میں جملہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر عطف لازم آئے گا۔ اس لیے یہ "فاء" تعلیلیہ ہوگی اور حدیث کے الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ تو آزادی کے سبب اپنی بضع کی مالک بن چکی ہے، لہٰذا تجھے نکاح میں رہنے یا فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ

جب لونڈی کو آزاد کر دیا جائے۔ اسے نکاح میں رہنے یا نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور خاوند کا اس میں اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ وہ غلام ہے یا آزاد۔ [1] یہاں ایک اور مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ تعدادِ طلاق میں مرد کی حالت کا اعتبار ہوگا یا عورت کا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرد کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر مرد آزاد ہو تو وہ عورت پر تین طلاقوں کا مالک ہوگا عورت خواہ آزاد ہو یا غلام۔ اگر مرد غلام ہو تو وہ دو طلاقوں کا مالک ہوگا ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "اَلطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ" [2] طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا اور عدت میں عورتوں کا جبکہ احناف کے نزدیک حدیث بریرۃ رضی اللہ عنہا سے یہ مسئلہ استنباط ہوتا ہے کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت سے ہوگا۔ کیونکہ منکوحہ لونڈی کی بضع، اس کے خاوند کی ملکیت میں ہوتی ہے۔ اور عورت کے آزاد ہونے سے یہ ملکیت زائل نہیں ہوتی، بلکہ ملکیت میں اضافہ ہوتا ہے کیونکہ پہلے وہ دو طلاقوں سے الگ ہو سکتی تھی اب خاوند کو تین طلاقوں کا اختیار ہوگا، لیکن اس صورت میں عورت کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے اِسے فسخ نکاح یا بقائے نکاح کا اختیار دیا گیا ہے۔ اگر لونڈی آزاد نہ ہوتی تو خاوند کو دو طلاقوں کا اختیار تھا، اور آزاد ہونے پر اس کو تین طلاقوں کا اختیار حاصل ہو گیا تو اس سے واضح ہوا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر موقوف ہے۔ خاوند کے آزاد یا غلام ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

---

[1] امام شافعی، امام احمد رحمۃ اللہ علیہما اور جمہور کی بات راجح ہے کہ خاوند غلام ہو تو اس کی آزاد شدہ بیوی کو اس کے نکاح میں رہنے یا فسخ کا اختیار ہوگا، کیونکہ صحیح مسلم میں جریر راوی نے وضاحت کی ہے: ((وَكَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا فَخَيَّرَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا، وَلَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيِّرْهَا)) "اس کا خاوند غلام تھا اس لیے اس اسے رسول اللہ ﷺ نے اختیار دے دیا تھا، اگر وہ آزاد ہوتا تو اُسے اختیار نہ دیا جاتا۔" (مسلم، کتاب الفتن: ۱۵۰٤)

[2] المؤطا لامام مالك، كتاب الطلاق، جامع عدة الطلاق۔ یہ الفاظ مرفوع ثابت نہیں البتہ حضرت سعید بن مسیب رحمہ اللہ کا قول ہے۔

ثُمَّ کی بحث

سوال ثُمَّ کن معانی کے لیے آتا ہے اس میں آئمہ کا اختلاف لکھیں۔

جواب ثُمَّ حرف عطف ہے اور تراخی کے لیے آتا ہے یعنی اپنے ماقبل سے مابعد کی تاخیر پر دلالت کرتا ہے۔"ثُمَّ" کا تراخی پر دلالت کرنے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اتفاق ہے۔البتہ تراخی کی دو صورتیں ہیں۔ ① امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "ثُمَّ" تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کے لیے آتا ہے۔

② صاحبین کے نزدیک "ثُمَّ" صرف حکم کی تراخی کے لیے آتا ہے۔اس اختلاف کی وضاحت مندرجہ ذیل امثلہ سے ہوتی ہے:

1. ایک آدمی نے اپنی غیر مدخولہ بیوی (جو ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے) سے کہا:

"اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ"

چونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "ثُمَّ" تکلم اور حکم دونوں کی تراخی کے لیے آتا ہے۔اس لیے ان کے نزدیک گویا کہ لفظ "ثُمَّ طَالِقٌ" پہلی کلام سے الگ کہا گیا ہے۔اور اس کا ماقبل سے تعلق نہیں ہے۔اس لیے "ثُمَّ" سے کہی جانے والی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی۔ اور "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" والی طلاق دخولِ دار پر موقوف ہوگی۔اور تیسری طلاق لغو قرار دی جائے گی۔کیونکہ وہ عورت غیر مدخولہ ہے جو ایک طلاق سے جُدا ہو جاتی ہے۔چنانچہ پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوگی، دوسری طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور تیسری محلِ طلاق نہ ہونے کی وجہ سے لغو قرار دی جائے گی۔

2. اگر کوئی آدمی اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہے:

"اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ"

تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور دوسری دو طلاقیں

لغو ہو جائیں گی۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں دخولِ دار سے مشروط ہوں گی۔ اور دخولِ دار کے وقت صرف پہلی طلاق واقع ہو گی اور دوسری دو لغو ہو جائیں گی۔

3 اگر کوئی آدمی اپنی مدخولہ بیوی کو شرط مقدم کر کے یہ الفاظ کہے:

"اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار سے مشروط ہو گی جبکہ دوسری اور تیسری فوراً واقع ہو جائیں گی کیونکہ ان کا تعلق شرط سے نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر وہ مدخولہ بیوی کو شرط مؤخر کر کے کہے: "اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی دونوں طلاقیں فی الفور واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخولِ دار سے معلّق ہو گی۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں دخولِ دار سے مشروط ہوں گی۔ اور دخولِ دار کے بعد طلاقیں بالترتیب واقع ہو جائیں گی۔

حرف "بَلْ" کی بحث

سوال "بَلْ" کن معانی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب حرف "بَلْ" غلطی کے تدراک کے لیے آتا ہے یعنی جب متکلم سے کلام میں کوئی غلطی ہو جائے تو حرف "بَـــلْ" کو لاکر اس کے بعد والی کلام کو پہلی کلام کی جگہ پر رکھتے ہوئے غلطی کا ازالہ کیا جاتا ہے، مثلاً:

1 اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا:

"اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ"

تو اس کو صرف ایک طلاق آئے گی۔ کیونکہ "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً" اس میں انشاء ہے یعنی ایک فعل کو وجود میں لانے کا بیان ہے اور انشاء میں کِذب نہیں ہوتا۔ جب کِذب نہیں ہوتا تو اس کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے "اَنْـتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً" کہنے سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ وہ غیر مدخولہ ہے اس لیے ایک طلاق کہنے سے جدائی واقع ہو جائے گی۔ لفظ "بَـلْ ثِـنْتَيْنِ" کہتے وقت طلاق کا محل ہی نہ رہا۔ لہٰذا یہ کلام لغو ہو جائے گی۔ اگر کوئی شخص اپنی مدخولہ بیوی سے کہے: "اَنْـتِ طَـالِـقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ" تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اس لیے کہ پہلی طلاق کے بعد طلاق کا محل موجود ہے۔

2 کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا:

"لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ بَلْ اَلْفَانِ"

اس صورت میں اقرار کرنے والے پر دو ہزار لازم آئیں گے۔ کیونکہ اس کا اقرار "لِـــفُلَانٍ عَـلَـيَّ اَلْفٌ" میں غلطی کا امکان ہے کیونکہ یہ خبر ہے اور خبر میں غلطی کا امکان ہوتا ہے تو متکلم نے لفظ "بَلْ" لگا کر اپنی غلطی کا ازالہ کر کے اس کی جگہ دوسری چیز کو ثابت کیا ہے اور دوسری چیز سے مراد "اَلْفَانِ" ہے۔

لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس اقرار والی مثال کو طلاق پر قیاس کرتے ہوئے تین ہزار لازم کرنے کے قائل ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک لفظ "بَلْ" کے ماقبل کو غلطی قرار دینے سے ایک مسلمان کا جھوٹ بولنا لازم آئے گا۔

غلطی کا امکان اخبار میں ہوا کرتا ہے، انشاء میں نہیں ہوتا۔ اس لیے اقرار میں غلطی کا تدراک "بَلْ" کے ساتھ کیا جا سکتا ہے اور طلاق میں کسی چیز کو ابتداء سے وجود میں لانا ہوتا ہے جو کہ انشاء کی قسم ہے اس لیے "بَلْ" کے ساتھ غلطی کا تدراک کرنا درست نہیں۔

حرف "لٰکِنْ" کی بحث

سوال "لٰکِنْ" کس معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب حرف "لٰکِنْ" نفی کے بعد استدراک کے لیے آتا ہے، یعنی پہلی کلام سے جو وہم پیدا ہوا تھا، اُسے دور کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

حکم:

"لٰکِنْ" کا مابعد ثابت ہوتا ہے لیکن ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔

"لٰکِنْ" کی دو قسمیں ہیں:

① عاطفہ ② مستانفہ

عاطفہ:

اگر "لٰکِنْ" کے بعد والی کلام کا ماقبل والی کلام سے اتصال ہو اور ماقبل اور مابعد میں تضاد بھی نہ ہو تو وہ "لٰکِنْ" عاطفہ ہوگا، مثلاً:

1 امام محمدؒ نے جامع الکبیر میں فرمایا: اگر کوئی شخص کہے: "لِفُلَان عَلَیَّ اَلْفٌ قَرْضٌ" تو مخاطب نے کہا "لَا وَلٰکِنَّهٗ غَصَبٌ" تو اس صورت میں اقراراً کنندہ پر ایک ہزار لازم ہو جائے گا اور نفی کا تعلق سبب کے ساتھ ہوگا، نفسِ مال کے ساتھ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کلام میں اتصال پایا گیا ہے اور تضاد بھی نہیں ہے تو یہ "لٰکِنْ" عاطفہ ہوگا۔

2 ایک آدمی نے کہا: "لِفُلَان عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ" اور مقر لہٗ (جس کے لیے اقرار کیا گیا) نے کہا "لَا، اَلْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنْ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفٌ" (نہیں، لونڈی تو تمہاری ہی ہے لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار ہے۔) اس صورت میں بھی اقرار کنندہ پر ایک ہزار واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس میں نفی سبب کی ہے، نہ کہ مال کی۔ اور کلام

میں اتصال بھی پایا گیا ہے۔ کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اقرار کنندہ نے ”لٰکِنْ“ کو اس کے ماقبل کے ساتھ ملا کر کہا ہے۔

3 ایک آدمی کے قبضہ میں غلام ہو اور وہ دوسرے کو کہے: ”هٰذَا لِفُلَان“ اور دوسرے آدمی نے جواباً کہا: ”مَا كَانَ لِي قَطّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ آخَرَ“ اگر دوسرے آدمی کی کلام متصل ہو، یعنی ”مَا كَانَ لِي قَطّ“ کے متصل بعد ”وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ آخَرَ“ کہہ دیا۔ تو غلام تیسرے آدمی کے لیے ثابت ہو جائے گا، کیونکہ اس نے ”لٰكِنْ“ سے نفی کر کے دوسرے آدمی کے لیے اثبات کیا ہے۔

اگر کلام میں اتصال نہ ہو تو غلام اُسی آدمی کا سمجھا جائے گا جس کے قبضہ میں ہو گا اور دوسرے آدمی کا قول ”مَا كَانَ لِي قَطّ“ اس کی بات کا ردّ سمجھا جائے گا۔

مستانفہ:

اگر کلام میں اتصال نہ ہو یا ماقبل اور مابعد میں تضاد ہو تو ”لٰكِنْ“ کو مستانفہ سمجھا جائے گا، مثلاً:

1 کسی لونڈی نے مالک کی اجازت کے بغیر ۱۰۰ درہم حق مہر مقرر کر کے نکاح کر لیا۔ جب مالک کو پتہ چلا تو اس نے کہا: ”لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ أُجِيزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ“ اس جگہ ”لٰكِنْ“ عطف کے لیے نہیں کیونکہ اس سے پہلے ”لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ“ کہہ کر نکاح کو فسخ کر دیا اور پھر ”وَلٰكِنْ أُجِيزُهٗ“ کہہ کر اجازت دے دی۔ لہٰذا ”لٰكِنْ“ کے ماقبل اور مابعد کلام میں تضاد کی وجہ سے عاطفہ نہ ہو گا بلکہ مستانفہ ہو گا اور سابقہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

2 اگر مالک نے مذکورہ مثال میں اس طرح کہا: ”وَلٰكِنْ أُجِيزُهٗ إِنْ زِدْتَنِي بِخَمْسِيْنَ عَلَى الْمِائَةِ“ یہ بھی نکاح کو فسخ کر دے گا۔ کیونکہ اس نے پہلے ”لَا أُجِيزُهٗ“ کہہ کر نکاح کو تسلیم نہ کیا۔ اور یہ کلام کسی بیان کا احتمال نہیں رکھتی، کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ کلام میں اتصال پایا جائے اور وہ موجود نہیں ہے، اس لیے یہ ”لٰكِنْ“ مستانفہ ہو گا اور سابقہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔

حرف أَوْ کی بحث

سوال "اَوْ" کن معانی کے لیے آتا ہے اور اس کی کتنی اقسام ہیں؟ ہر ایک کی امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب لفظ "اَوْ" دو مذکورہ چیزوں میں سے ایک کی شمولیت کے لیے آتا ہے یعنی معطوف یا معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے ثبوت کے لیے آتا ہے، مثلاً:

1 کسی نے کہا: "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک کے لیے آزادی ثابت ہوگی گویا کہ اس نے یہ کہا تھا "اَحَدُهُمَا حَرٌّ" البتہ متکلم کو ان دونوں میں سے ایک کو بیان کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

2 کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لیے دو آدمیوں کو وکیل بناتے ہوئے کہا: "وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا" (میں نے اس غلام کو بیچنے کا وکیل اس کو یا اس کو بنایا) چونکہ اَو کے ساتھ دو مذکورہ میں سے ایک کو حکم شامل ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر بغیر تعیین کے ایک شخص وکیل ہوگا۔ البتہ ایک وکیل کے بیچنے کے بعد دوسرے کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ اگر ان دونوں میں سے ایک نے غلام بیچ دیا اور وہ غلام دوبارہ مالک کی مِلک میں آ گیا۔ اب دوبارہ دوسرے وکیل کو بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔

3 کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: "هٰذِهِ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهِ وَهٰذِهِ" اس صورت میں تیسری عورت کو فوراً طلاق ہو جائے گی۔ جبکہ پہلی اور دوسری میں خاوند کی تعیین کے بعد طلاق ہوگی۔ گویا کہ اس نے یہ کہا تھا: "اَحَدُكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهِ" لفظ "وَهٰذِهِ" کا عطف پہلی دو بیویوں میں سے مطلقہ پر ہوگا۔

4 ایک شخص نے قسم اٹھا کر کہا: "لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَهٰذَا" تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی صورت مذکورہ مسئلہ طلاق کی طرح ہوگی، یعنی پہلے دو میں کسی ایک سے بلا

تعیین اور آخری کے ساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا۔

لیکن احناف کے ائمہ ثلاثہ (امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد رحمۃ اللہ علیہم) کے نزدیک صرف پہلے آدمی سے کلام کرنے سے یا آخری دونوں سے کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ عبارت کا مفہوم یہ ہوگا "لَا أُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَيْنِ" یعنی "و أو" جمع نے دوسرے اور تیسرے کو جمع کر دیا اور آخری دو کی نفی مشترک ہوگی۔ جبکہ طلاق والی صورت میں کلام نفی کی بجائے مثبت ہے۔ جب حرف "اَوْ" کے ساتھ دو مذکورہ چیزوں میں سے ایک کا اثبات ہو اور وہ غیر معین ہو تو وہ نکرہ کے حکم میں آتا ہے۔ اور جب نکرہ پر نفی داخل ہو جائے تو وہ عموم کا فائدہ دیا کرتی ہے۔ اس طرح دو مذکورہ میں ہر ایک کی الگ الگ نفی ہوگی۔

5 اگر کوئی مالک اپنے وکیل کو کہے: "بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا" تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ وہ دو غلاموں میں سے جس کو چاہے فروخت کر دے۔ کیونکہ امر کا تقاضہ یہ ہے کہ وکیل "اٰمِـــرْ" کے حکم کی اطاعت کرے اور غیر معین غلام کو آزاد کرنے سے اس کی فرمابرداری ثابت نہ ہوگی۔ اس ضرورت کے تحت اسے اختیار دیا جائے گا کہ وہ دونوں میں سے جس کو چاہے متعین کر کے آزاد کر دے۔

6 ایک شخص نے نکاح کرتے ہوئے کہا: "تَزَوَّجْتُهَا عَلٰى هٰذَا اَوْ عَلٰى هٰذَا" یعنی میں نے اس سے نکاح کیا ایک ہزار یا دو ہزار حق مہر پر۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاوند پر حق مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں مہر مثل اصل ہے اور اصل کو اس وقت ترک کیا جاتا ہے جب مقرر کرنے والا قطعی طور پر حق مہر متعین کر لے۔ اور مذکورہ مثال میں قطعی طور پر متعین نہیں ہے۔ تو اس کو اصل کی طرف لوٹایا جائے گا۔ چونکہ بیان میں دو میں سے ایک کا اختیار دیا گیا ہے کسی ایک مہر کی قطعیت ثابت نہ ہونے کی وجہ سے جو مہر اصل کے قریب ہوگا وہ متعین ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک خاوند کو اختیار ہوگا کہ دونوں مالوں میں سے جو چاہے حق مہر دے۔

سوال کیا نماز میں تشہد پڑھنا فرض ہے؟ دلیل سے ثابت کریں۔

جواب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا فرض ہے جبکہ احناف

کے نزدیک تشہد کا پڑھنا نماز کا رکن نہیں ہے۔اس کی دلیل وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:((اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ)) [1]

آپ ﷺ نے نماز کے اتمام کو دو چیزوں میں سے ایک کے ساتھ معلق کیا ہے یعنی تشہد کے کلمات کا پڑھنا یا مقدارِ کلمات تشہد میں بیٹھ جانا اور دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں۔ کیونکہ "اَوْ" تمیز کے لیے آتا ہے۔لیکن اتفاقِ امت نے تشہد میں بیٹھنا فرض قرار دیا ہے۔تو لازمی طور پر تشہد کا پڑھنا فرض نہ ہوگا۔اس لیے نماز میں آخری تشہد کے لیے صرف بیٹھنا ہی اتمامِ صلاۃ کے لیے کافی ہوگا۔ [2]

سوال کیا لفظ "اَوْ" منفی اور مثبت کلام میں ایک جیسا عمل کرتا ہے؟ مختلف مثالوں سے واضح کریں۔

جواب لفظ "اَوْ" کا عمل منفی اور مثبت کلام میں ایک جیسا نہیں ہوتا بلکہ منفی کلام میں یہ مذکورہ ہر ایک کی نفی کرتا ہے، مثلاً: کسی شخص نے کہا: "لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا" اگر اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے بھی بات کر لی تو حانث ہو جائے گا کیونکہ کلمہ "اَوْ" دو مذکورہ چیزوں میں سے ایک غیر متعین کو شامل ہوتا ہے۔اور جب دو مذکورہ میں سے کوئی بھی متعین نہ ہو تو وہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور جب نکرہ نفی کے بعد آئے تو نفی ہر فرد کی ہوا کرتی ہے۔لہٰذا اس کا قول "لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا" بمنزلہ "لَا اُكَلِّمُ وَاحِدًا مِنْهُمَا" کے ہوگا۔یعنی میں دونوں میں سے کسی ایک سے کلام نہ کروں گا۔اگر دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کر لی تو حانث ہو جائے گا۔

---

[1] مصنف کے مذکورہ الفاظ کے ساتھ حدیث مجھے نہیں ملی، البتہ ان الفاظ کے ساتھ ہے۔((اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ قَضَيْتَ هٰذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ)) سنن ابی داود، حدیث: ۹۷۰۔ [2] راجح بات امام شافعی رحمہ اللہ کی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "كُنَّا نَقُولُ قَبْلَ اَنْ يُفْرَضَ عَلَيْنَا التَّشَهُّدُ السَّلَامُ عَلَى اللّٰهِ، السَّلَامُ عَلٰى جِبْرَئِيلَ وَمِيكَائِيلَ ......" ہم تشہد فرض کیے جانے سے پہلے اس طرح سلام کہتے تھے: السَّلَامُ عَلَى اللّٰهِ، السَّلَامُ عَلٰى جِبْرَئِيلَ وَمِيكَائِيلَ تو آپ ﷺ نے ہمیں اس طرح سلام کہنے کا حکم دیا: اَلتَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ...... (إرواء الغليل: ۳۱۹؛ دارقطنی، ۱/ ۳۵۰؛ بیہقی، ۲/ ۱۳۸) امام احمد اور مالک رحمہما اللہ بھی اس کے قائل ہیں۔دیکھیے (بداية المجتهد، ۱/ ۱۲۵؛ المغنی، ۱/ ۱۳۲)

جبکہ مثبت کلام پر داخل ہونے کی صورت میں دو چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لیے آتا ہے، مثلاً کسی نے کہا: "خُذْ هٰذَا اَوْ ذٰلِكَ" اس صورت میں مخاطب کو دونوں چیزوں یں سے ایک متعین کرنے کا اختیار ہوگا، جیسے اللہ تعالیٰ نے قسم کے کفارہ میں فرمایا:

﴿فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ...... اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [1]

چونکہ یہ کلام مثبت ہے اس لیے مخاطب کو تین چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا گیا ہے۔ اگر وہ ایک سے زائد کو اختیار کرے تو قسم کا کفارہ صرف ایک چیز بنے گی اور دوسری چیز صدقہ بن جائے گی۔

سوال کیا "اَوْ" کسی مجازی معنیٰ کے لیے مستعمل ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب جب "اَوْ" کا حقیقی معنیٰ لینا متعذر ہو تو اس وقت مجازاً "حَتّٰـــی" کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً:

1 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ﴾ [2]

اس مثال میں "اَوْ" عاطفہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو عاطفہ بنائیں تو لفظ "يَتُـــوْبُ" کا عطف "شَيْءٌ" یا لَيْسَ پر ہوگا۔ پہلی صورت میں فعل کا اسم پر اور دوسری صورت میں مضارع کا ماضی پر عطف لازم آئے گا اور یہ دونوں صورتیں درست نہیں ہیں۔ جب عطف کرنا درست نہیں تو حقیقی معنیٰ کی بجائے مجازی معنیٰ "حتّٰی" میں استعمال ہوگا۔

2 کسی آدمی نے قسم اٹھائی: "لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ" اس جگہ بھی "اَوْ" کو حقیقی معنیٰ میں لینا متعذر ہے۔ کیونکہ مثبت کلام کا منفی کلام پر عطف لازم آتا ہے۔ لہٰذا حقیقی معنیٰ کی بجائے مجازی "حَتّٰـی" کے معنیٰ میں ہوگا تو کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں۔ اگر وہ اوّلاً پہلے گھر میں داخل ہوا اور دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا۔ لیکن اگر پہلے دوسرے گھر میں

---

[1] ٥/ المائدۃ: ٨٩۔ [2] ٣/ آل عمران: ١٢٨۔

داخل ہوا اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔

3 ایک شخص نے کہا: "لَا أُفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ" اس صورت میں بھی "اَوْ" حقیقی معنیٰ میں نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح مثبت کلام کا منفی کلام پر عطف لازم آتا ہے۔ چنانچہ "اَوْ" "حَتّٰی" کے معنیٰ میں ہوگا۔ اور کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک تو میرا قرض ادا نہ کرے گا میں تم سے الگ نہ ہوں گا اگر وہ قرض کی ادائیگی سے قبل جُدا ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔

حرف حتّٰی کی بحث

سوال "حَتّٰی" کس معنیٰ کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب "حَتّٰـی" اپنی وضع کے اعتبار سے "اِلٰـی" کی طرح غایت کے لیے آتا ہے بشرطیکہ اس کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، مثلاً:

1 امام محمدؒ فرماتے ہیں: جب کسی آدمی نے کہا: "عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰی يَشْفَعَ فُلَانٌ أَوْ حَتّٰی تَصِيحَ اَوْ حَتّٰی تَشْتَكِیَ بَيْنَ يَدَیَّ اَوْ حَتَّی يَدْخُلَ اللَّيْلُ" (میرا غلام آزاد ہوگا اگر میں تجھے نہ ماروں حتی کہ فلاں آدمی سفارش کرے یا تو چیخے و چلائے یا تو میرے سامنے شکایت کرے یا رات آجائے) ان تمام صورتوں میں "حَتّٰـی" کا ماقبل امتداد قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ بار بار مارنے سے امتداد حاصل ہو جاتا ہے اور ان تمام صورتوں میں اس کا مابعد غایت بننے کی بھی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہاں "حَتّٰـی" اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لیے ہوگا۔ اگر وہ آدمی غایت سے پہلے مارنا چھوڑ دے تو حانث ہو جائے گا۔ جس کے نتیجہ میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

2 کسی آدمی نے قسم اٹھائی: "لَا يُفَارِقُ غَرِيْمَهٗ حَتَّی يَقْضِیَ دَيْنَهٗ" (وہ اپنے قرض دار سے جدا نہ ہوگا جب تک وہ قرض ادا نہ کرے گا۔) اگر وہ قرض کی ادائیگی سے پہلے جدا ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مثال میں بھی "حَتّٰـی" اپنے حقیقی معنی غایت کے لیے مستعمل ہے۔

ملاحظہ:

اگر کسی مانع کی وجہ سے "حَتّٰی" کا حقیقی معنی مراد لینا دشوار ہو تو کلام کا حقیقی معنی ترک کر دیا جاتا ہے۔ اور کلام عُرفی معنی پر محمول ہوگی، مثلاً:

کسی نے قسم اٹھائی: "يَضْرِبُهُ حَتّٰى يَمُوْتَ اَوْ حَتّٰى يَقْتُلَهُ" اگرچہ "حَتّٰى" کا ما قبل امتداد قبول کرنے والا اور اس کا مابعد موت یا قتل غایت بن سکتی ہے مگر قسم کے موقع پر عرف میں قتل اور موت سے شدید ضرب مراد ہوگی۔ اور عُرف حقیقت پر غالب ہوتا ہے۔ اس لیے حقیقی معنیٰ غایت مراد نہ ہوگا۔ اور کلام عُرفی معنیٰ پر محمول ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ قتل یا مرنے سے پہلے بھی چھوڑ دے تو حانث نہ ہوگا۔

سوال "حَتّٰى" کب اور کن مجازی معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب "حَتّٰى" کبھی کبھی مجازی معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں۔

① جزائیہ۔ ② عاطفہ۔

جزائیہ:

اگر "حَتّٰى" کا ما قبل امتداد قبول نہ کرتا ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، بلکہ ما قبل سبب اور مابعد جزا (مسبب) بن سکتا ہو تو وہ "حَتّٰى" جزائیہ ہوگا مثلاً: کسی آدمی نے دوسرے کو کہا: "عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيْنِيْ" (میرا غلام آزاد اگر میں تیرے پاس نہ آیا حتی کہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے۔)

اس مثال میں "حَتّٰى" کا ما قبل اِتْیَان (آنا) قابلِ امتداد فعل نہیں ہے۔ اور اس کا مابعد یعنی کھانا کھلانا اتیان کی غایت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ کسی شے کی غایت اس شے کے وجود کے منافی ہوتی ہے۔ جو شخص اپنے پاس آنے والوں کو کھانا کھلائے گا اس کے پاس لوگوں کا آنا زیادہ ہوگا نہ کہ کم۔ لہٰذا کھانا کھلانا اتیان (آنا) کی غایت نہیں بن سکتا، بلکہ یہ کھانا کھلانے کا سبب بنے گا اور کھانا کھلانا "آنے" کا مسبب یا جزا بنے گی۔ پس مذکورہ مثال کا معنی یہ بنے گا کہ اگر میں تیرے پاس ایسا آنا نہ آؤں جس کا بدلہ (نتیجہ) تمہارا مجھ کو کھانا کھلانا ہو تو میرا غلام آزاد ہے۔

عاطفہ:

جب "حَتّٰــی" کا ماقبل قابل امتداد اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اسی طرح ماقبل سبب اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت بھی نہ رکھتا ہو، تو وہ "حَتّٰی" عاطفہ ہوگا۔ اور حکم کا تعلق ماقبل اور مابعد دونوں کے مجموعے سے ہوگا، مثلاً:

کسی آدمی نے دوسرے سے کہا: "عَبْـدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰی اَتَغَدّٰی عِنْدِكَ الْيَوْمَ یا ایسے کہے: "اِنْ لَّمْ تَأْتِيْنِیْ حَتّٰی تَغَدّٰی عِنْدِی الْيَوْمَ" ان مثالوں میں "حَتّٰی" کا مابعد نہ تو ماقبل کی غایت بن سکتا ہے اور نہ جزاء بن سکتا ہے کیونکہ حتی کے ماقبل اور مابعد فعل کی نسبت ایک ہی فاعل کی طرف کی گئی ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی ذات کا فعل، اسی کے فعل کے لیے غایت یا جزاء بن سکے اس لیے یہ "حَتّٰــی" عاطفہ ہوگا۔ اور قسم پوری ہونے کے لیے ماقبل اور مابعد دونوں فعلوں کا مجموعہ شرط ہوگا۔ اور مذکورہ امثلہ کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اگر میں تمہارے پاس آ کر آج کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ پس اگر وہ آیا ہی نہ یا اس کے ساتھ کی بجائے الگ کھانا کھایا۔ تو ان تمام صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

حرف الیٰ کی بحث

سوال حرف ”اِلٰی“ کن معانی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب حرف ”اِلٰی“ غایت (مدخول علیہ پر، اپنے ماقبل کے منتہی ہونے کو) بتلانے کے لیے آتا ہے، جیسے ”سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ اِلَى الْكُوْفَةِ“ اس مثال میں ”اِلٰی“ یہ بتلاتا ہے کہ حکمِ ماقبل یعنی بصرۃ سے شروع ہونے والی سیر کوفہ پر منتہی ہوگئی ہے۔ اس مثال میں کوفہ غایت اور سیر مغیّہ بنے گی۔

غایت کے مغیہ میں داخل ہونے کے مذاہب

غایت اپنے مغیّہ کے حکم میں داخل ہوتی ہے یا نہیں۔ اس بارے میں چار مشہور مذہب ہیں:

1. غایت اپنے مغیہ میں مطلقاً داخل ہوتی ہے خواہ مغیّہ کی جنس سے ہو یا غیر سے۔
2. غایت مغیہ میں کسی حال میں داخل نہیں ہوتی۔
3. غایت اگر مغیہ کی جنس میں سے ہو تو داخل ہوگی ورنہ نہیں۔
4. غایت کا مغیہ میں داخل ہونا یا نہ ہونا قرینہ پر موقوف ہے۔

غایت کے مغیہ پر داخل ہونے یا نہ ہونے پر الیٰ کی دلالت:

مصنفؒ نے مذکورہ مذاہب بیان کرنے کی بجائے معنی کے اعتبار سے ”اِلٰی“ کی دو قسمیں بنائی ہیں:

① بعض صورتوں میں ”اِلٰی“ امتداد کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی ماقبل حکم کو، غایت تک دراز کر دیتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ”اِلٰی“ کا ماقبل غایت کو شامل نہ ہو۔ ایسی صورت میں غایت مغیہ میں داخل نہ ہوگی۔

مثلاً: ایک شخص نے کسی مکان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: "اِشْتَرَیْتُ هٰذَا الْمَكَانَ اِلٰی هٰذِهِ الْحَائِطِ" (میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا) اور مالک مکان نے اس کی بات کو تسلیم کر لیا تو بیع مکمل ہو جائے گی اور غایت یعنی دیوار اپنے مغیہ یعنی مکان کے حکم میں داخل نہ ہوگی۔ کیونکہ مکان کا اطلاق تھوڑی جگہ پر بھی ہوتا ہے اور زیادہ پر بھی۔ تو "اِلٰی" نے اس کو غایت تک ممتد کر دیا اور جب اِلٰی نے غایتِ امتداد کا فائدہ دیا تو اب یہ اسقاط کا فائدہ نہیں دے سکتا۔ اس لیے دیوار، مکان میں شامل نہ ہوگی۔

② بعض صورتوں میں "اِلٰی" اسقاط کا فائدہ دیتا ہے یعنی غایت کے ماوراء سے حکم مغیہ کو ساقط کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب "اِلٰی" کا ماقبل اس کی غایت کے ماوراء کو شامل آتا ہو۔ اس صورت میں غایت مغیہ کے حکم میں داخل ہوگی، مثلاً:

1 بائع نے مشتری کو کہا: بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الشَّیَّ عَلٰی اِنِّی بِالْخِیَارِ اِلٰی ثَلَاثَةِ اَیَّامٍ (میں نے تجھے یہ شی اس شرط پر بیچی کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا) اس مثال میں اگر غایت مذکور نہ ہوتی تو صدر کلام (خیار) اپنی مابعد غایت (ثَلَاثَةَ اَیَّامٍ) سے زائد کو بھی شامل ہوتا۔ کیونکہ بیع کا اختیار مہینوں اور سالوں سے بھی ہو سکتا۔ پس "اِلٰی" نے غایت کے ماوراء سے خیار کو ساقط کر دیا۔ جب "اِلٰی" غایت اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے تو غایت مغیہ کے حکم میں داخل ہوگی۔ اور تیسرے دن کے اختتام تک خیار باقی ہوگا۔

2 ایک شخص نے قسم اٹھائی: "لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اِلٰی شَهْرٍ" (میں فلاں آدمی سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا۔)

اس مثال میں "اِلٰی" کا ماقبل (بات نہ کرنا) امر ممتد ہے جو ایک ماہ کے ماوراء کو بھی شامل ہے کیونکہ کسی سے سال ہا سال بات نہ کرنا بھی ممکن ہے۔ پس "اِلٰی" نے ایک ماہ کے اوپر عرصہ کو ساقط کر دیا۔ تو معلوم ہوا یہ اِلٰی غایت اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے تو یہ غایت مغیہ میں داخل ہوگی۔ اگر وہ ایک ماہ کے اندر اس سے بات کرے گا تو حانث ہو جائے گا اور مہینہ گزرنے کے بعد بات کرے گا تو حانث نہ ہوگا۔

3 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ 1

اس جگہ بھی "اِلٰی" غایت اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے اور غایت اپنے مغیہ کے حکم میں داخل ہوگی۔ کیونکہ اگر لفظ "اَيْدِيكُمْ" کے بعد "اِلَى الْمَرَافِقِ" اور لفظ "وَاَرْجُلَكُمْ" کے بعد "اِلَى الْكَعْبَيْنِ" مذکور نہ ہوتا تو "اَيْدِيكُمْ" کا لفظ انگلیوں سے لے کر کندھے تک اور "اَرْجُلَكُمْ" کا لفظ پاؤں کی انگلیوں سے کمر تک کو شامل ہونا۔ چنانچہ لفظ "اِلٰی" نے آ کر ماوراء غایت کو ساقط کر دیا، چنانچہ ہاتھوں کو کہنیوں سمیت اور پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا شامل ہوا۔

4 حدیث میں ہے:

"عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ اِلَى الرُّكْبَةِ" 2

''مرد کا واجب السّتر حصہ ناف کے نیچے سے لے کر گھٹنے تک ہے۔''

اس حدیث میں اگر غایت "اِلَى الرُّكْبَةِ" مذکور نہ ہوتی۔ تو "اِلٰی" کا ماقبل، "مَا تَحْتَ السُّرَّةِ" غایت سے آگے قدم کو شامل ہوتا۔ پس "اِلٰی" نے آ کر ماوراء غایت کو ساقط کر دیا۔ اور جب "اِلٰی" نے غایت اسقاط کا فائدہ دے دیا ہے تو غایت (گھٹنا) واجب السّتر ہوگا۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک گھٹنا ستر میں شامل نہیں ہے۔

حکم کو غایت تک مؤخر کرنا:

جب حرف "اِلٰی" زمان پر داخل ہو اور اس کا ماقبل حکم ممتد ہو کر "اِلٰی" کے مدخول علیہ پر منتہی ہونے اور اس زمان کے ماوراء سے حکم ساقط ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ "اِلٰی" حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کے لیے ہوگا، مثلاً: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: "اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰی شَهْرٍ" اگر اس کی نیت فی الحال طلاق دینے کی ہو تو بالاتفاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور "اِلٰی شَهْرٍ" کا لفظ لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے قول "اَنْتِ طَالِقٌ" کے حقیقی معنی کی نیت کی ہے اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک طلاق فی الحال واقع نہ ہوگی۔

---

1 ٥/ المائدة: ٦ ـ 2 دارقطني، كتاب الصلوٰة، ١/ ٢٣٧ ـ

بلکہ وقتِ تکلم سے لے کر ایک ماہ پورا ہونے تک مؤخر ہوگی۔ اور مہینہ پورا ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہاں "اِلٰـی" شرعاً نہ تو غایت امتداد کے لیے ہوسکتا ہے اور نہ غایت اسقاط کے لیے۔

نیز طلاق ایسی چیز ہے جو زمان پر معلق ہوسکتی ہے۔ اس لیے "اِلٰی" اپنے مدخول علیہ تک حکم کے مؤخر کرنے کے لیے ہوگا۔

کلمہ "علٰی" کی بحث

سوال "عَلٰی" کن معانی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب کلمہ "عَلٰی" اصل وضع کے اعتبار سے تفوّق اور تَعَلّی کے لیے ہوتا ہے۔ یعنی اپنے مدخول علیہ پر کسی کی فوقیت اور بلندی بتلانے کے لیے آتا ہے۔ اور اصطلاحًا الزام کے لیے آتا ہے یعنی اپنے مدخول علیہ پر کسی چیز کا لزوم بیان کرنے کے لیے آتا ہے، مثلاً:

1 اگر کوئی شخص کہے: "لِفُلَان عَلَيَّ اَلْفٌ" تو اس سے قرض مراد ہوگا۔ اور اس کے ذمہ ایک ہزار روپے واجب الاداء ہوں گے۔ البتہ اگر اس نے اس طرح کہا: "لِفُلَان عِنْدِي اَلْفٌ" یا اس نے اس طرح کہا: "لِفُلَان مَعِيْ اَلْفٌ" یا اس نے اس طرح کہا: "لِفُلَان قِبَلِيْ اَلْفٌ" تو ان تمام صورتوں میں اس کے ذمہ قرض نہ ہوگا بلکہ اس کو امانت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ ان امثلہ میں کلمہ "عَلٰی" نہیں ہے جو الزام کے لیے ہوتا ہے۔

2 امام محمدؒ نے اپنی کتاب سیر الکبیر میں فرمایا ہے کہ اگر مجاہدین، کافروں کے قلعے کا محاصرہ کرلیں۔ اور قلعے کا سردار کہے: "اٰمِنُوْا عَلٰی عَشْرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ" اور مسلمانوں نے انہیں امان دے دی تو "علٰی" کے تفوّق پر دلالت کرنے کی وجہ سے اس قول کا معنی یہ ہوگا کہ مجھے ایسے دس افراد کے ساتھ امن دے دو۔ جس پر مجھے فوقیت حاصل ہو۔ چنانچہ دس افراد اس کے علاوہ ہوں گے۔ اور تعیین کا اختیار بھی قلعہ کے سردار کو ہوگا۔ کیونکہ کلمہ "عَلٰی" تَعَلّی اور تفوّق کے لیے آتا ہے۔ اور دس افراد پر تفوّق یہ اسی وقت حاصل ہوگی، جب انہیں متعین کرنے کا اختیار دیا گیا ہو۔ اگر اس نے حرف "عَلٰی" کی بجائے حرف عطف "واؤ" یا "فاء" یا "ثُمَّ" کو داخل کیا، تو ایسی صورت میں امن پانے والے دس افراد سردار کے علاوہ ہوں گے مگر انہیں متعین کرنے کا اختیار سردار کو نہ ہوگا۔ بلکہ امن دینے والے مجاہدین اسلام کو ہوگا۔

سوال "عَلٰی" مجازی کن معانی میں استعمال ہوتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب حرف "عَلٰی" کبھی مجازی معنی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جو مندرجہ ذیل ہے:

(۱) علٰی بمعنی باء:

جب "عَـلٰـی" کا استعمال ایسے معاملات میں ہو جو عقدِ معاوضہ کے قبیل میں سے ہو خواہ معاوضۃ المال ہو۔ جیسے "بیــع" یا معاوضۃ المال بالمنفعت ہو جیسے "اجارہ اور نکاح" تو اس وقت "عَلٰی" مجازاً "باء" کے معنی میں استعمال ہوگا۔ اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ "عَلٰی" لزوم کے لیے اور "باء" الصاق واتصال کے لیے آتا ہے اور لازم بھی اپنے ملزوم سے متصل ہوا کرتا ہے۔ مثلاً اگر کسی آدمی نے کہا: "بِعْتُكَ هٰذَا الْغُلَامَ عَلٰى اَلْفٍ" تو اس جگہ "عَلٰی" باء کے معنی میں ہوگا اور معنی یہ بنے گا "بِعْتُكَ هٰذَا الْغُلَامَ بِأَلْفٍ"

(۲) علٰی بمعنی شرط:

کبھی "علٰی" شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب حقیقی معنی متعذر ہو۔ اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ "علٰی" کا حقیقی معنی لزوم ہے اور شرط وجزا کے درمیان بھی لزوم ہوتا ہے، مثلاً:

1. اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰٓى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْـًٔا......﴾ [1]

اس آیت کریمہ میں "عَلٰی" شرط کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

2. اگر کوئی عورت اپنے خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرتے ہوئے کہے: "طَـلِّـقْـنِی ثَلَاثًا عَـلٰـی اَلْفٍ" اور اس کے خاوند نے صرف ایک طلاق دے دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت ہزار روپیہ دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس جگہ "علٰی" شرط کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے چنانچہ تین طلاقوں کا دینا شرط ہے اور عورت پر ہزار روپیہ دینا جزا ہے۔ اور جزا کے اجزاء شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوا کرتے، بلکہ پوری شرط کے پائے جانے پر اجزاء متحقق ہوتے ہیں۔ اس لیے ایک یا دو طلاقیں دینے پر عورت کے ذمہ کوئی معاوضہ دینا لازم نہ ہوگا۔

البتہ صاحبین کے نزدیک ایک طلاق پر ہزار کا تہائی حصہ لازم ہوگا۔ کیونکہ ان کے

---

[1] ٦٠/ الممتحنہ: ١٢۔

نزدیک طلاق "عَلٰی المال" عورت کی طرف سے معاوضہ ہوتا ہے۔ لہٰذا ہزار روپیہ عوض ہے اور تین طلاقیں اس کا معوّض ہے اور عوض کے اجزاء معوّض کے اجزاء پر تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے ایک طلاق پر ہزار کا ایک تہائی اور دو طلاقوں پر دو تہائی اور تین طلاقوں پر ہزار روپیہ لازم آئے گا۔

حرف ''فِی'' کی بحث

سوال کلمہ ''فی'' کس معنی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب کلمہ ''فی'' ظرفیت کے لیے آتا ہے یعنی ''فی'' کا مدخول اس کے ماقبل کے لیے ظرف ہوگا، جیسے ''اَلْـمَاءُ فِی الْکُوْزِ'' (پانی پیالے میں ہے۔) جب ''فِی'' کا مدخول علیہ ایسی چیز ہو جو ظرف بننے کے قابل ہو اگر وہ منقولی (ایک جگہ سے، دوسری جگہ منتقل ہونے والی) چیز نہ ہو تو اس وقت ظرف مراد نہ ہوگی بلکہ مظروف مراد ہوگا، جیسے: غَـصَبْتُ الفرسَ فی الدَارِ۔ اس میں صرف گھوڑے کا غصب کرنا ثابت ہوگا جو مظروف ہے اور الدار کا غصب کرنا ثابت نہ ہوگا جو ظرف ہے۔ اگر ''فی'' کا مدخول علیہ ایسی چیز ہو جو ظرف بننے کے قابل ہو اور وہ منقولی بھی ہو تو اس وقت ظرف اور مظروف دونوں مراد ہوں گے، مثلاً:

❶ کسی شخص نے کہا: ''غَـصَبْـتُ ثَوْبًا فِی الْمِنْدِیْلِ'' یا یہ کہا: ''غَـصَبْتُ تَمْرًا فِی قَـوْصَرَۃٍ'' تو اس غاصب پر کپڑا اور رومال اور اس طرح کھجوریں اور ٹوکری دونوں لازم ہوں گی۔ کیونکہ یہاں ''فِـــیْ'' ظرفیت کے لیے ہے اور ظرف اپنے مظروف کے ساتھ غصب کرنے کا اقرار کیا گیا ہے۔ اس لیے غاصب پر دونوں چیزیں لازم ہوں گی۔

کلمہ ''فِیْ'' ظرف زمان، ظرف مکان اور فعل (مصدر) تینوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جب ''فِیْ'' کا دخول ظرف زمان ہو تو اس وقت پورا وقت مراد ہوگا یا بعض؟ اس میں ائمہ احناف کا اختلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک پورا وقت مراد ہوگا خواہ ''فِـــــیْ'' مذکور ہو یا محذوف، جیسے: ''اَنْـتِ طَـالِـقٌ فِیْ غَدٍ'' اور ''اَنْـتِ طَـالِقٌ غَدًا'' دونوں صورتوں میں صاحبین کے نزدیک صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

اور امام ابوحنیفہؒ حرف ''فِیْ'' کے مذکور اور محذوف ہونے میں فرق کرتے ہیں۔ ''فِیْ'' کے محذوف ہونے میں پورا وقت مراد لیتے ہیں اور ''فِــیْ'' کے مذکور ہونے کی شکل میں جزء

مراد لیتے ہیں، مثلاً:

اگر خاوند نے یہ کہا: "اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا" تو صبح طلوع ہوتے ہی اس کو طلاق آ جائے گی، لیکن اگر "اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ" کہا تو آئندہ آنے والے دن کے کسی جزء میں بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تو دن کے اوّل وقت میں طلاق آئے گی، اگر آخری وقت کی نیت کرے تو طلاق آخری وقت کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔

کلمہ "فِیْ" کے ذکر اور عدم ذکر کی ایک مثال یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ اگر کسی نے کہا: "اِنْ صُمْتِ شَهْرًا فَأَنْتِ طَالِقٌ" اس جگہ پورا مہینہ روزے رکھنے پر طلاق واقع ہوگی، اگر چندروزے رکھے تو طلاق نہ ہوگی۔ البتہ اگر خاوند نے یہ کہا: "اِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" تو اس صورت میں مہینہ کے کسی ایک دن میں روزے کی نیت کے ساتھ کھانے، پینے سے رک جانے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

کلمہ "فِیْ" ظرف مکان کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جب یہ صرف ایسے مکان پر داخل ہو کہ وہ مکان جس چیز کا ظرف بنایا گیا ہو وہ اس کے ساتھ خاص نہیں ہے تو وہ چیز اس مکان کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ اور مکان کا ذکر لغو ہو جائے گا۔

جیسے کوئی اپنی بیوی سے کہے: "اَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ" "اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَكَّةَ" تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ خواہ عورت گھر کے اندر ہو یا باہر کیونکہ طلاق کو مکان کے ساتھ خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ طلاق جہاں بھی دی جائے واقع ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی فعل پر قسم اٹھائے اور اس فعل کا تعلق اس زمان یا مکان کے ساتھ ہو جس پر حرف "فِیْ" داخل ہے تو اس کی مندرجہ ذیل تین صورتیں ہوں گی:

1. جس فعل پر قسم اٹھائی جائے وہ اپنے فاعل پر تام ہو جاتا ہو۔ اور اس کا اثر مفعول تک نہ پہنچتا ہو تو فاعل کا اس ظرف میں ہونا شرط ہے جس پر حرف "فِیْ" داخل ہو، مثلاً:

اگر کسی نے کہا: "اِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا" یعنی اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو ایسے ایسے ہو مثلاً غلام آزاد ہو۔

اس کے بعد اس نے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی دی اور جس کو گالی دی وہ مسجد سے باہر تھا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اگر گالی دینے والا مسجد کے باہر ہو اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد کے اندر ہو تو وہ حانث نہ ہو گا اور اس کا غلام آزاد نہ ہو گا۔

2 جس فعل پر قسم اٹھائی گئی ہو اس کا اثر مفعول تک پہنچتا ہو اور اس کا تعلق اس مکان سے قائم کیا گیا ہو جس پر "فِیْ" داخل ہو تو حانث ہونے کے لیے مفعول کا اس مکان میں ہونا شرط ہے۔

مثلاً کوئی کہے: "اِنْ ضَرَبْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا" یا اس طرح کہے: "اِنْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا" تو حانث ہونے کے لیے شرط ہے کہ مضروب یا مشجوج (زخمی آدمی) مسجد میں ہو اور فاعل کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہے۔

3 جس فعل پر قسم اٹھائی گئی ہو وہ متعدی ہو جس کا اثر مفعول تک پہنچتا ہو۔ اور اس کا تعلق اس زمان سے قائم کیا گیا ہو جس پر "فِیْ" داخل ہو، تو حانث ہونے کے لیے شرط ہے کہ فعل کا اس زمان میں تحقق ہو۔

مثلاً کوئی کہے: "اِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيْسِ فَكَذَا" اس کے بعد اس نے جمعرات سے قبل اس کو زخمی کر دیا اور زخم کی وجہ سے وہ شخص جمعرات کو فوت ہو گیا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ فعلِ قتل جمعرات کو متحقق ہوا ہے۔

اور اگر جمعرات کو زخمی کیا اور اس زخم کی وجہ سے جمعہ کے دن فوت ہو گیا تو وہ حانث نہیں ہو گا کیونکہ شرط (جمعرات کے دن میں قتل کرنا) متحقق نہیں ہوئی۔

سوال حرف "فِیْ" فعل پر داخل ہو تو کیا معنی دیتا ہے؟

جواب حرف "فِــــیْ" فعل پر داخل ہو تو شرط کا معنی دیتا ہے۔ فعل سے مراد نحویوں کی اصطلاح والا فعل نہیں کیونکہ حروف جارہ فعلوں پر داخل نہیں ہوا کرتے۔ بلکہ فعل سے مراد لغوی فعل ہے۔ یعنی حدثی اور مصدری معنی، جیسے دخول، خروج وغیرہ۔

مختصر یہ کہ جب "فِــــیْ" کا دخول مصدر پر ہو جو کسی چیز کا ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو "فِیْ" کا حقیقی معنی ظرفیت والا متعذر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا اور مجازی معنی

لیا جائے گا، مثلاً:

1 کسی شخص نے کہا: "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِكِ الدَّارَ" اس جگہ "فِیْ" مصدر پر داخل ہوا ہے۔اس لیے شرط کا معنی دے گا اور معنی یہ ہوگا۔ "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" اور دخولِ دار سے قبل طلاق نہ ہوگی۔

2 اگر کسی شخص نے اپنی حائضہ بیوی سے کہا: "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ حَیْضَتِكِ" اس جگہ بھی "فِـیْ" مصدر پر داخل ہوا ہے اور شرط کا معنی دیتا ہے۔ اگر وہ بوقتِ طلاق حیض والی ہو تو اسی وقت طلاق والی ہو جائے گی، اگر حائضہ نہ ہو تو طلاق حیض کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔

3 اگر کسی نے کہا: "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَضِیِّ یَوْمٍ" (دن گزرنے پر تجھے طلاق) اگر یہ کلام رات کے وقت کہی ہو تو طلوع فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط پائی گئی ہے۔ اگر یہ کلام دن کے کسی وقت میں کہی گئی ہو تو اگلے دن، اسی وقت طلاق واقع ہوگی جس میں یہ بات کہی گئی تھی۔

ملاحظہ: امام محمدؒ نے اپنی کتاب ''الزیادات'' میں لکھا ہے کہ اگر کسی نے کہا: "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَشِیَّةِ اللّٰهِ" یا "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ إِرَادَةِ اللّٰهِ" اس جگہ میں بھی "فِیْ" شرط کے معنی میں ہوگا اور چونکہ اللہ کی مشیت اور اس کے ارادے کا ہمیں ادراک نہیں ہے، اس لیے شرط کی عدم موجودگی کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

حرف باء کی بحث

سوال حرف ''باء'' کس معنی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب ''باء'' لغوی اعتبار سے الصاق کے لیے آتا ہے، یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ مل جانا، جیسے ''مَـرَرْتُ بِـزَيْـدٍ''۔ الصاق کے علاوہ ''باء'' کے تمام معانی مجازی ہیں۔ چونکہ ''باء'' حقیقی معنی میں الصاق کے لیے ہے اس لیے بیع میں یہ ثمن پر داخل ہوتا ہے، یعنی خرید وفروخت میں بیع چیز اصل ہوتی ہے اور ثمن اس کے تابع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع چیز کے ہلاک ہونے پر سودا فسخ ہو جاتا ہے، جبکہ ثمن کے ہلاک ہونے پر فسخ نہیں ہوتا تو اس سے ثابت ہوا کہ تابع اصل کے ساتھ ملتا ہے، اصل تابع کے ساتھ نہیں ملتا۔

لٰہذا جب حرف ''باء'' ثمن پر داخل ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ سودے میں ثمن تابع ہے کہ اصل کے ساتھ ملے گی۔ اور جس پر با داخل ہو وہ ثمن ہوگی مبیع نہ ہوگی، مثلاً:

1 اگر کسی شخص نے کہا: ''بِـعْـتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ'' (میں نے یہ غلام گندم کی ایک بوری کے عوض فروخت کر دیا) تو اس مثال میں غلام مبیع اور گندم کی بوری ثمن ہوگی۔ لٰہذا قبضے سے پہلے گندم کی بوری کو کسی دوسری چیز سے بدلا جا سکتا ہے۔ لیکن غلام کو نہیں بدلا جا سکتا۔

البتہ اگر اس نے اس طرح کہا: ''بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ بِهٰذَا الْعَبْدِ'' تو اس مثال میں غلام ثمن ہوگا اور گندم کی بوری مبیع ہوگی اور یہ بیع سَلَم قرار پائے گی۔ اور اس میں بیع سَلَم کی شروط کا پایا جانا لازم ہوگا۔

علمائے احناف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا: ''اِنْ اَخْبَرْتَنِی بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَـأَنْـتَ حُـرٌّ'' اگر فلاں کا آنا واقع کے مطابق ہو یعنی خبر سچی ہو تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ مالک نے ''بِقُدُوْمِ'' کہا تھا۔ اور ''باء'' الصاق کے لیے ہوتی ہے اور اس مثال کا

معنی یہ ہوگا کہ اگر تو ایسی خبر دے جو فلاں کی آمد کے ساتھ معلق اور متصل ہو تو تُو آزاد ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی چیز کے وجود سے پہلے اس کے اتصال کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر اس نے یہ کہا: "اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ" تو آزادی حاصل کرنے کے لیے مطلق خبر شرط ہوگی خواہ وہ سچی ہو یا جھوٹی۔ کیونکہ اس میں اِلصاق پر دلالت کرنے والا حرف نہیں ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: "اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِ فَکَذَا" تو عورت کے لیے ہر بار نکلنے کے لیے اجازت لینا ضروری ہوگا کیونکہ مستثنیٰ ایسا خروج ہے جو کہ اجازت کے ساتھ متصل ہے۔ اور خاوند کی مذکورہ کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ تو گھر سے کوئی بھی خروج مت اختیار کر، سوائے اس خروج کے جو میری اجازت کے ساتھ متصل ہو اگر تو نے متصل بالاذن خروج نہ اختیار کیا تو تجھے طلاق ہو جائے گی۔

البتہ اگر اس نے اس طرح کہہ دیا: "اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اٰذِنَ لَكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ" تو اس صورت میں صرف ایک بات اجازت لینے پر محمول ہوگا۔ اگر عورت نے ایک بار اجازت لینے کے ساتھ دوسری بار بغیر اجازت کے خروج کیا تو طلاق والی نہ ہوگی۔

امام محمدؒ اپنی کتاب ''الزیادات'' میں فرماتے ہیں: اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے کہے: "اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ" یا اس طرح کہے: "اَنْتِ طَالِقٌ بِحُكْمِ اللّٰهِ" یا اس طرح کہے: اَنْتِ طَالِقٌ بِاِرَادَةِ اللّٰهِ" تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ خاوند نے "باء" کے ساتھ اللہ کی مشیت، حکم اور ارادہ کا اتصال کیا ہے۔ جب اللہ کی مشیت اور ارادے کا علم نہیں تو اس کو طلاق بھی نہ ہوگی۔

بیان کے طریقوں کی بحث

سوال بیان کسے کہتے ہیں؟ اس کی اقسام تحریر کریں۔

جواب بیان کے لغوی معنی ظاہر کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں اپنے "ما فی الضمیر" کو ادا کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کو بیان کہتے ہیں۔

بیان کا تعلق جس طرح قول سے ہوتا ہے اس طرح فعل کے ساتھ بھی ہوا کرتا ہے، مثلاً: رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے نماز کے تفصیلی احکام دکھلا کر کہا: "صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّيْ" [1]

اور حج کے بارے میں فرمایا: "خُذُوْا مَنَاسِكَكُمْ" [2]

بیان کی مندرجہ ذیل سات قسمیں ہیں:

(۱) بیانِ تقریر (۲) بیانِ ضرورۃ (۳) بیانِ حال

(۴) بیانِ عطف (۵) بیانِ تغییر (۶) بیانِ تبدیل

(۷) بیانِ تفسیر

سوال بیان تقریر سے کیا مراد ہے؟ مثالوں سے وضاحت کریں۔

جواب ایک لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن اس کے علاوہ کا بھی احتمال ہو اور متکلم یہ وضاحت کرے کہ میری مراد وہی ہے جو ظاہر کلام سے ہے، اس کو بیانِ تقریر کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [3]

اس آیت میں لفظ "طَائِر" کا حقیقی معنی پرندہ ہے۔ لیکن مجاز "تیز رفتار" ہونے کا بھی

---

[1] صحيح البخاري، حديث: ٦٣١۔ [2] سنن النسائي، حديث: ٣٠٦٤۔

[3] ٦/ انعام: ٣٨۔

احتمال تھا تو اللہ تعالیٰ نے "طَائِر" کی صفت "يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ" لگا کر واضح کر دیا کہ یہاں حقیقی "طَائِر" مراد ہے نہ کہ مجازی۔

مصنفؒ نے بیانِ تقریر کی مندرجہ ذیل امثلہ بیان کی ہیں:

1. ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا: "لِفُلَان عَلَيَّ قَفِيْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِيْزِ الْبَلَدِ"

اس مثال میں "قَفِيْزُ الْبَلَدِ" بیان تقریر ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر بھی اسی شہر کی گندم کی بوری مراد تھی جس شہر میں اقرار کیا گیا۔ لیکن دوسری جگہ کا قفیز مراد ہونے کا احتمال تھا تو متکلم نے "قَفِيْزُ البلد" کہہ کر دیگر احتمالات ختم کر دیے۔

2. ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا:

لِفُلَان عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ نَقْدِ البَلَدِ۔

اس مثال میں "نَقْدِ البَلَدِ" بیانِ تقریر ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی اسی شہر کا سکہ مراد تھا جس میں اقرار کیا گیا تھا لیکن کسی دوسرے شہر کے سکہ کا بھی احتمال تھا تو "نَقْدِ البَلَدِ" کہہ کر اس احتمال کو ختم کر دیا۔

3. ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا:

"لِفُلَان عِنْدِيْ اَلْفٌ وَدِيْعَةٌ" اس مثال میں لفظ "عِنْدِيْ" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہزار روپیہ اس کے پاس بطور امانت ہیں۔ لیکن یہ لفظ غیر کا بھی احتمال رکھتا تھا۔ جب متکلم نے لفظ "وَدِيْعَةٌ" کہا، تو ظاہر نے حکم کو مزید مؤکد کر دیا اور واضح کر دیا کہ "عِنْدِيْ" سے میری مراد امانت ہی ہے کوئی دوسری چیز مراد نہیں ہے۔

بیان تفسیر کی بحث

سوال بیان تفسیر کی امثلہ سے وضاحت کریں؟

جواب جب لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے متکلم کی مراد معلوم نہ ہو تو متکلم اپنے بیان کے ساتھ اپنے مرادی معنی کو ظاہر کر دے تو اس کو بیان تفسیر کہتے ہیں، مثلاً

1 ایک آدمی نے دوسرے سے کہا:

"لِفُلَان عَلَيَّ شَيْءٌ" اس مثال میں لفظ "شَيْءٌ" مجمل لفظ ہے۔ پھر متکلم نے لفظ "ثَوْبٌ" کہہ کر اُس کی تفسیر کر دی تو لفظ "ثَوْبٌ"، تفسیر کہلائے گا۔

2 ایک آدمی نے دوسرے سے کہا:

"لِفُلَان عَلَيَّ عَشْرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيِّفٌ" اس مثال میں لفظ "نَيِّفٌ" ایک سے تین تک مشترک لفظ ہے پھر متکلم نے "اِثْنَيْنِ" یا "ثَلَاثَة" کہہ کر اپنی مراد واضح کر دی، یہ "اِثْنَيْنِ" یا "ثَلَاثَة" کا لفظ تفسیر ہو گا۔

3 کسی آدمی نے دوسرے سے کہا:

"لِفُلَان عَلَيَّ دَرَاهِمُ" اس مثال میں لفظ "دَرَاهِمُ" جمع ہے۔ جو تین سے دس تک کے اعداد کو شامل آتا ہے۔ پھر متکلم نے لفظ "عَشْرَة" کہہ کر اس کی وضاحت کر دی، تو لفظِ "عَشْرَةٌ" تفسیر کہلائے گا۔

ملاحظہ: بیان تفسیر اور تقریر کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں متصل اور منفصل بولنے درست ہوتے ہیں۔ یعنی متکلم اپنی کلام کے فوراً بعد بیان لائے یا کچھ دیر بعد، دونوں صورتوں میں درست ہو گا، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ ۝١٧ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ۝١٨ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ ۝١٩﴾ [1]

لفظ "ثُمَّ" تأخیر اور مہلت پر دلالت کرتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ تأخیر اور مہلت کے ساتھ بھی بیان جائز ہے۔

---

[1] ۷۵/ القیامة: ۱۷ تا ۱۹۔

بیان تغییر کی بحث

سوال بیان تغییر کی تعریف کریں اور امثلہ سے وضاحت کریں؟

جواب متکلم اپنی کلام کے معنی کو اپنے ہی بیان سے بدل دے تو اس کو بیانِ تغییر کہتے ہیں۔

مثلاً: "اَنْتَ حُرٌّ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ" متکلم کی کلام "اَنْتَ حُرٌّ" کا تقاضہ تھا کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے۔ لیکن "اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ" کے ساتھ اپنی کلام کا معنی بدل دیا، اب غلام کی آزادی شرط کے پائے جانے تک مؤخر ہوگی۔

کلام میں تغییر دو طرح سے کی جا سکتی ہے: ① تعلیق۔ ② استثناء

① تعلیق:

تعلیق سے مراد کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے۔ اور اصطلاح میں شرط دو معنوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

(۱) جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو مگر اس پر مرتب نہ ہو، جیسے نماز کی صحت کے لیے وضو شرط ہے۔ یعنی نماز کی صحت وضوء پر موقوف ہے کیونکہ بے وضو نماز صحیح نہ ہوگی۔ لیکن نماز کی صحت وضو پر مرتب نہیں ہے کہ اگر وضوء کر لیا جائے تو ہر حال میں نماز صحیح ہو جائے گی۔

(۲) جس پر حکم مرتب ہو مگر اس پر موقوف نہ ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے شرط کا معدوم ہونا مشروط کے معدوم ہونے کو لازم نہیں۔ جیسے "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" اس میں وقوعِ طلاق کے لیے دخولِ دار شرط ہے۔ جس پر طلاق کا وقوع مرتب ہوگا۔ لیکن طلاق کا وقوع اس پر موقوف نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ عورت گھر میں داخل نہ ہو اور وہ مرد بعد میں "اَنْتِ طَالِقٌ" کہہ کر بلا شرط اس کو طلاق دے۔

سوال مسئلہ تعلیق میں احناف اور شوافع کا اختلاف بمع امثلہ واضح کریں؟

جواب تعلیق بالشرط کے بارے میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط اس وقت سبب بنتا ہے جس وقت شرط پائی جائے۔ اس سے پہلے سبب نہیں بنتا، مثلاً "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" اس مثال میں طلاق کو دخولِ دار پر معلق کیا گیا ہے تو معلق بشرط "اَنْتِ طَالِقٌ" وجود شرط کے وقت سبب ہوگا۔ یعنی جس وقت دخولِ دار کی شرط پائی جائے گی اس وقت طلاق کا وقوع ہوگا اس سے قبل وقوع نہ ہوگا۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معلق بشرط اسی وقت سبب بن جائے گا لیکن عدم شرط کی وجہ سے حکم جاری نہ ہوگا، مثلاً: مذکورہ مثال "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" میں طلاق کا سبب تکلم کے وقت ہی پایا گیا لیکن شرط کی عدم موجودگی کی وجہ سے طلاق کا حکم جاری نہ ہوگا۔

امام شافعی اور احناف کے مذکورہ اختلاف کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کسی آدمی نے اجنبی عورت سے کہا: "اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ" یا کسی دوسرے کے غلام کو کہا: "اِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ" ان دونوں صورتوں میں یہ تعلیق امام شافعی کے ہاں باطل ہوگی۔ کیونکہ ان کے نزدیک تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام یعنی جزاء مقدم علت بن سکے۔ اور مذکورہ مثالوں میں طلاق اور عتاق علت نہیں بن سکتے۔ کیونکہ ان کی اضافت اپنے محل کی طرف نہیں ہو رہی۔ کیونکہ وہ عورت اور غلام اس کے مِلک میں نہیں۔ اور امام شافعی کے نزدیک تعلیق اسی وقت سبب بنتی ہے۔ اور اس وقت یہ دونوں چیزیں اس کے ملک میں نہیں۔ گویا کہ تکلم کے وقت عورت محل طلاق میں نہیں اور غلام محل عتاق میں نہیں۔ لہٰذا طلاق اور عتاق اپنے محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ جب صلاحیت نہیں رکھتے تو صدرِ کلام کا علت بننا باطل ہوگا۔

سوال وقوعِ تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے کیا شرط ہے مثال سے واضح کریں؟

جواب احناف کے نزدیک معلق بالشرط، وجود شرط سے قبل علت نہیں بن سکتا تو جس صورت میں متکلم محل کا مالک نہ ہو تو اس وقت جزا کے واقع ہونے کے لیے تعلیقِ شرط یہ ہے کہ تعلیق کی اضافت ملک یا سبب مِلک کی طرف کی جائے۔ ایسی صورت میں اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا: "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ" پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا۔ اور

دخول دار بھی ہو گیا تب بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ اجنبی عورت اس تعلیق کے وقت اس کے ملک میں نہ تھی اور اضافت سبب ملک کی طرف نہیں کی گئی۔

البتہ مثال (اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ) میں تعلیق کو ملک کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اور (اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ) میں تعلیق کو سبب ملک کی طرف منسوب کیا گیا ہے چونکہ ان مثالوں میں تعلیق کو ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس لیے یہ تعلیق درست ہے۔

چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق بالشرط فی الحال یعنی اسی وقت حکم کا سبب بنتی ہے اور شرط کے نہ پائے جانے سے حکم کو روک دیتی ہے۔ اس لیے اگر کوئی آدمی آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو اس کا لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَ مَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾ [1]

اس آیت کریمہ میں لونڈی سے نکاح کرنے کو معلق کیا گیا ہے کہ وہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ جو آدمی آزاد عورت سے فی الحال نکاح کی طاقت رکھتا ہے تو شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ بائنہ کے لیے دوران عدت خاوند پر اخراجات واجب نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَ اِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [2]

اس آیت میں نفقہ دینے کو حمل پر معلق کہا گیا ہے۔ اور حمل نہ ہونے کی صورت میں شرط نہ پائی گئی اور شرط کا نہ پایا جانا حکم کے مانع ہوتا ہے۔ اس لیے مطلقہ بائنہ عورت کے لیے خاوند پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ چونکہ احناف کے نزدیک انتفاع شرط (شرط کا نہ پایا جانا) حکم سے مانع نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے۔ اور دیگر نصوص کے عمومات کو دیکھتے ہوئے مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کو عدت کے دوران نفقہ دینا خاوند کے ذمہ ہوگا۔

سوال توابع تعلیق بالشرط سے کیا مراد ہے؟ اس میں شوافع اور احناف کا اختلاف امثلہ

---

[1] ٤/ النساء: ٢٥۔ [2] ٦٥/ الطلاق: ٦۔

سے واضح کریں؟

جواب اس سے مراد معلق بالشرط کا ذیلی حکم ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو یہ حکم اس صفت پر معلق کرنے کی طرح ہوگا، اس لیے وہ صفت شرط کے معنی میں ہوگی۔ جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے: (أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً) تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ رَكِبْتِ کے معنی میں ہوگا۔

جب ایسی صفت، شرط کے معنی میں ہے تو احناف اور شوافع کے نزدیک جو اختلاف تعلیق کی صورت میں تھا، وہی اختلاف صفت پر حکم کے مرتب کرنے کی صورت میں ہوگا۔ چونکہ احناف کے نزدیک عدم شرط عدم حکم کو لازم نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم کسی دوسری دلیل سے بھی ثابت ہوسکتا ہے۔ اسی طرح عدم وصف، عدم حکم کو لازم نہیں ہوگا بلکہ وہ بھی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح عدم شرط عدم حکم کو لازم ہوتی ہے اسی طرح عدم وصف بھی، عدم حکم کو لازم ہوگا۔ اس اختلاف کی بنا پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اہل کتاب کی لونڈیوں سے نکاح جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَ مَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾ [1]

اس آیت کریمہ میں لونڈیوں سے نکاح کرنے کو مؤمنہ کی صفت سے متصف کیا گیا ہے۔ اگر لونڈی میں ایمان نہ ہو تو نکاح جائز نہیں ہوگا۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اہل کتاب کی لونڈی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور یہ جواز قرآن کی دوسری آیات کے عموم سے ثابت ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ تو جب اہل کتاب کی آزاد عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے تو لونڈیاں بھی اسی حکم میں داخل ہوں گی۔

سوال استثناء کے ذریعے بیان تغییر سے کیا مراد ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے

---

[1] ٤/ النساء: ٢٥۔

احناف اور شوافع کے مابین اختلاف مثال سے واضح کریں؟

جواب استثناء کے ذریعے متکلم کا اپنی کلام میں تبدیلی کرنے کو استثناء کے ساتھ بیان تغییر کہتے ہیں۔ جس طرح تعلیق میں احناف اور شوافع کا اختلاف تھا۔ اسی طرح استثناء میں بھی احناف اور شوافع کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام (مستثنیٰ منہ) حکم کے وجوب کے لیے علت بن کر منعقد ہوتا ہے۔ لیکن استثناء اس کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے، مثلاً: کسی آدمی نے اقرار کیا: "لِفُلَان عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلَّا ثَلٰثَةٌ" اس مثال میں صدر کلام دس درہموں کے وجوب کی علت بن کر منعقد ہوا۔ لیکن "ثَلٰثَةٌ" کے استثناء نے وجوب "عَشَرَ" سے روک دیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر استثناء، تکلم بالباقی کا نام ہو تو پھر لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰه مفید توحید نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات "إِلَّا اللّٰه" سے ہو گیا تو غیر اللہ کی الوہیت کی نفی نہیں ہوگی اور جب تک غیر اللہ کی الوہیت کی نفی اور اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات نہ ہوگا تو توحید مکمل نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک استثناء کے بعد باقی بچ جانے والی مقدار کو بولنے کا نام استثناء ہے۔ گویا کہ متکلم نے استثناء کے بعد باقی بچ جانے والی مقدار کو ہی بولا ہے۔ اور مستثنیٰ منہ کو بولا ہی نہیں گزشتہ مثال "لِفُلَان عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلَّا ثَلٰثَةٌ" میں استثناء کے بعد بچ جانے والی مقدار سات درہم ہیں۔ گویا کہ متکلم نے لِفُلَان عَلَيَّ سَبْعَةٌ کا لفظ بولا ہے۔ احناف کی اس بات پر دلیل کہ تکلم بالباقی کا نام استثناء ہے۔ قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [1] اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں فرمایا وہ ایک ہزار سال قوم میں ٹھہرے رہے، پھر فرمایا پچاس سال کم۔ اگر صدر کلام وجوب کل کے لیے علت بن کر منعقد ہو تو اس سے اللہ تعالیٰ کی کلام میں کذب لازم آتا ہے۔ اور کلام اللہ کا کذب محال ہے۔ چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے استثناء کے اختلاف کی مثال یہ بیان کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ)) [2]

---

[1] العنكبوت: ١٤۔ [2] مسلم، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، حديث: ١٥٨٤۔ لیکن مذکورہ الفاظ کی بجائے یہ الفاظ ہیں: لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: اَلطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ حديث: ١٥٩٢۔

امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی "لَا تَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ" مطلق طور پر علت بن کر منعقد ہوا ہے۔ یعنی طعام کو طعام کے بدلے بیچنا منع ہے۔ خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ، اس کی کسی پیمانے سے پیمائش کی جائے یا نہ کی جائے۔ پھر آپ نے "اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" فرما کر اِستثناء کے ذریعے سے مساوات کی صورت کو حرام ہونے کے حکم سے خارج کر دیا۔ تو گویا مساوات کے علاوہ طعام کو طعام کے بدلے میں بیچنے کی تمام صورتیں حرام ہوں گی اور ایک مٹھی کے بدلے دو مٹھیاں بھی لینا جائز نہ ہوگا۔

احناف کے نزدیک ایک مٹھی کو دو مٹھیوں کے بدلے بیچنا "لَا تَبِيْعُوْا" کی نص کے تحت نہیں آتا۔ اس لیے کہ آپ ﷺ نے طعام کو طعام کے ساتھ بیچنے کی مساوات والی صورت کو جائز قرار دیا ہے۔ اور تفاضل والی صورت کو حرام قرار دیا۔ اور مساوات اور تفاضل اسی مقدار میں ثابت ہو سکتے ہیں جو کسی مقدار برابر کرنے والے پیمانے کے تحت آسکتے ہوں۔ ورنہ ایک عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گی، جیسے نابینے کو دیکھنے سے منع کرنا۔ اور شارع کی طرف سے ایسا حکم کرنا ممکن نہیں۔

ملاحظہ: مصنفؒ نے بیان تغییر کی بعض اور صورتیں بھی بیان کی ہیں جن کو مندرجہ ذیل امثلہ سے بیان کیا گیا ہے:

1 کسی آدمی نے کہا:

لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيْعَةً۔

"فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ودیعت کے طور پر ہیں۔"

اس مثال میں لفظ عَلَيَّ اس بات پر دلالت کرتا تھا کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار قرض ہے جس کی ادائیگی مجھ پر فرض ہے۔ لیکن اس نے لفظ "وَدِيْعَةً" کہہ کر وجوب کو حفاظت اور امانت کی طرف تبدیل کر دیا۔

2 کسی آدمی نے کہا:

أَعْطَيْتَنِيْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا۔

"تو نے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔"

یا اس طرح کہے:

اَسْلَفْتَنِی اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا۔

''تو نے میرے ساتھ ایک ہزار پر بیع سلف کی لیکن میں نے قبضہ نہیں کیا۔''

ان دونوں مثالوں میں ''فَلَمْ اَقْبِضْهَا'' بیان تغییر ہوگا۔ کیونکہ اَعْطَیْتَنِی کا ظاہری معنی تو یہ ہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا اور میں نے وصول کر لیا۔ اور اَسْلَفْتَنِی کا ظاہری معنی یہ ہے کہ تو نے رأس المال کا ایک ہزار مجھے دیا اور میں نے وصول کر لیا۔ لیکن فَلَمْ اَقْبِضْهَا کے ساتھ اس نے اپنی کلام کو تبدیل کر دیا۔

3 کسی نے کہا:

لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ زُیُوْفٌ۔ ''فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے سکے ہیں۔''

اس مثال میں لفظ ''زُیُوْفٌ'' بیان تغییر ہے۔ اس لیے کہ ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ'' اگر مطلق ہوتا تو اس سے کھرے سکے مراد لیے جاتے۔ کیونکہ معاملات کھرے سکوں سے ہوتے ہیں۔ جب اس نے زُیُوف کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو تبدیل کر دیا اس لیے یہ بیان تغییر ہوگا۔

بیان تغییر کا حکم

بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ متصل صحیح ہوتا ہے منفصل صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ تعلیق بالشرط کی صورت میں شرط اور تعلیق بالاستثناء کی صورت میں استثناء مستقل کلام نہیں ہوتے کہ تنہا مفید معنیٰ ہوں اس لیے بیان تغییر کی صورت میں گزشتہ کلام کے ساتھ متصل بیان کرنا صحیح ہوگا۔ اور فصل و وقفہ سے بیان کرنا درست نہ ہوگا۔

فصل

بیان ضرورت

سوال بیان ضرورت کی تعریف کریں اور امثلہ سے وضاحت کریں؟

جواب وہ بیان جو متکلم کے کلام سے اشارۃً سمجھا جائے اور اس کے لیے الفاظ استعمال نہ کیے گئے ہوں، اسے بیان ضرورت کہا جاتا ہے۔ مثلاً فوت شدہ کے ورثاء میں صرف والدین ہوں تو ان کی وراثت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَّ وَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ ؕ﴾ [1]

اس آیت میں والدین کے درمیان وراثت کی شرکت بیان کی گئی ہے۔ پھر "فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ" کہہ کر صرف ماں کا حصہ بیان کیا گیا اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا گیا۔ ماں کے حصے کے بیان سے اشارۃً معلوم ہوا کہ ایک تہائی کے بعد جو بچے گا وہ بطور عصبہ باپ کا حصہ ہوگا۔

اسی طرح مضاربت اور مزارعت میں کسی ایک فریق کا حصہ متعین کر دیا جائے تو دوسرے کا حصہ خود بخود متعین ہو جائے گا، مثلاً:

1. مالک نے کہا میں اپنی رقم تجھے بطور مضاربت کے دیتا ہوں لیکن منافع میں سے نصف میرا ہوگا۔ اور دوسرے کا نصف بیان نہیں کیا تو مضاربت صحیح ہوگی اور دوسرے کا حصہ بھی نصف قرار پائے گا۔

2. کسی شخص نے دو آدمیوں کے لیے ایک ہزار کی وصیت کی اور ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے لیے بیان بن جائے گا۔

3. اسی طرح ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق بائنہ دے دی اور کسی ایک کی تعیین نہ کی۔ پھر ایک بیوی سے وطی کر لی تو یہ وطی کرنا دوسری بیوی کے لیے بیان بن جائے گا۔ البتہ اگر اپنی دو لونڈیوں میں سے ایک کو بلا تعیین آزاد کر دے اور پھر ایک سے وطی کر

---

[1] ٤/ النساء: ١١۔

لے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری کے لیے یہ بیان نہیں بنے گا۔ کیونکہ لونڈی سے وطی کرنا دو وجہوں سے کی جاتی ہے، مِلک کے اعتبار سے اور نکاح کے اعتبار سے۔ ممکن ہے وہ نکاح کی بنیاد پر وطی کر رہا ہو اس لیے یہ دوسری لونڈی کی آزادی کا بیان نہیں ہوگا۔ لیکن صاحبین اس کو طلاق مبہم پر قیاس کرتے ہیں۔ اور ایک لونڈی سے وطی کرنا، دوسری کے لیے بیان بن جائے گا۔

فصل

بیان حال

سوال بیان حال کی تعریف کریں اور امثلہ سے وضاحت کریں؟

جواب جس جگہ بیان کرنے کی ضرورت ہو وہاں متکلم کا خاموشی اختیار کر لینا، بیان حال کہلاتا ہے۔ کیونکہ اگر اس کے نزدیک اس کے خلاف حکم ہوتا تو وہ ضرور اس کو بیان کر دیتا۔ جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے اس کی وضاحت ہوتی ہے:

1 رسول اللہ ﷺ نے کسی کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہ کیا تو آپ کا یہ سکوت اس کے جائز ہونے کا بیان ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ جائز نہ ہوتا تو آپ ضرور اس سے منع فرما دیتے، کیونکہ آپ کی صفت یہ بیان کی گئی ہے:

﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [1]

اور آپ کا کسی کام سے منع نہ کرنا یہ اس کے مشروع ہونے کی دلیل ہے، جیسے حضرت قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فجر کی نماز آپ ﷺ کے ساتھ ادا کی اور وہ پہلے فجر کی سنتیں ادا نہ کر سکے تھے اور فرائض کے بعد پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے تو آپ ﷺ نے انہیں دیکھا اور منع نہ کیا۔ [2]

2 اگر شفعہ کرنے والے کو یہ معلوم ہو جائے کہ شفعہ والی چیز فروخت کی جا رہی ہے اور دیکھ کر خاموشی اختیار کر لے تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور اپنے مطالبہ کو ترک کرنے پر راضی ہے۔ اس لیے اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا۔

3 اگر کنواری لڑکی کا نکاح اس کا ولی کسی جگہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اور لڑکی کو اس بات کا علم ہو اور اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ اس کے نکاح پر رضامندی کا بیان ہوگا۔ کیونکہ آپ ﷺ

---

[1] ۷/ الاعراف: ۱۵۷۔ [2] صحیح ابن خزیمه: ۱۱۱۶؛ مستدرك حاكم، ج۱، ص: ۲۷۴؛ دارقطني، ج۱، ص: ۳۷۲۔

نے فرمایا: ((إِذْنُهَا صُمَاتُهَا)) ''اس کا خاموش رہنا، اس کی اجازت ہوتی ہے۔'' ❶

❹ غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر خرید وفروخت نہیں کرسکتا۔ اگر مالک نے اپنے غلام کو خرید وفروخت کرتے دیکھا اور اس کو منع نہ کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کا یہ سکوت اجازت کے حکم میں ہوگا اور وہ غلام عبد ماذون بن جائے گا۔

❺ ایک آدمی نے دوسرے پر مال وغیرہ لینے کا دعویٰ کردیا اور وہ عدالت میں گواہ پیش نہ کرسکا اور مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا گیا اور وہ قسم سے رک گیا اور سکوت اختیار کرلیا، تو اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ مدعی علیہ کا قسم سے رک جانا اپنے اوپر مال کو تسلیم کرنے کی دلیل ہے۔ البتہ مال لازم کرنے کی علت میں علمائے احناف میں اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال کا لزوم بطور بذل ہوگا۔ یعنی مدعیٰ علیہ کا قسم سے بچنے کے لیے اپنے اوپر کیے گئے دعوے کے مطابق مال دینے کی رضا مندی کا اظہار ہوگا، نہ کہ قسم سے رکنا مال دینے کا اقرار ہوگا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک قسم سے رک جانا اقرار کے بمنزلہ ہے اور اس پر بطور اقرار مال لازم ہوگا۔

ملاحظہ: صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ بیان حال کے طریقہ سے ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کے حکم پر بعض صحابہ کا خاموشی اختیار کرلینا اجماع کی دلیل ہے اور یہ اجماع سکوتی ہوگا۔ اور صحابہ کا اجماع سکوتی بھی حجت ہوتا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع سکوتی حجت نہیں ہوتا، البتہ صاحب شریعت کا سکوت حجت بن سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ ❷

لیکن امت کا سکوت حجت نہیں ہوگا، جیسے آپ ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَالِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)) ❸

تو ثابت ہوا دل سے برا سمجھنا اور زبان سے اظہار نہ کرنا بھی ایمان کا ایک درجہ ہے اگرچہ وہ

---

❶ البخاری، کتاب الحیل: ٦٩٧١۔ ❷ ٥/ المآئدہ: ٦٧۔

❸ مسلم: ٤٩۔

انتہائی کمزور درجہ ہے۔اور امام بخاریؒ نے بھی باب قائم کیا ہے:((بَابُ مَنْ رَأَى أَنَّ تَرْكَ النَّكِيْرِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ حُجَّةٌ لَا مِنْ غَيْرِهِ)) 1

---

1 بخاری: ۷۳۵۵ سے قبل یہ باب ہے،احناف بھی کئی ایک مسائل میں اجماع سکوت کے قائل نہیں ہیں: جس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جمعہ میں منبر پر سجدہ والی آیت تلاوت فرمائی تو لوگ سجدے کے لیے تیار ہوئے تو انہوں نے فرمایا:((إِنَّمَا لَمْ نُؤْمَرْ بِالسُّجُوْدِ فَمَنْ سَجَدَ فَقَدْ أَصَابَ وَمَنْ لَمْ يَسْجُدْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ)) (بخاری، كتاب الجمعة: ۱۰۷۷) جمعہ کے خطبہ میں تمام صحابہ میں سے کسی ایک نے بھی اس کا انکار نہ کیا اور خاموشی اختیار کی اس لیے جمہور کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔لیکن احناف کے نزدیک سجدہ تلاوت واجب ہے۔(نصب الرأية، ۲/ ۱۷۸؛ الهداية، ۱/ ۷۸)

فصل

بیان عطف

سوال بیان عطف کسے کہتے ہیں؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب عطف کا لغوی معنی لوٹانا یا موڑنا ہے کیونکہ عطف کے ذریعے بعد والے حکم کو، پہلے حکم کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔ اور اس کو ماقبل کے حکم کے ساتھ شریک کردیا جاتا ہے۔

چنانچہ عطف بیان سے مراد ایسا بیان ہوتا ہے جو حرف عطف کے ساتھ کیلی، وزنی یا عددی چیز کا گزشتہ مبہم جملے پر عطف کیا جائے تو یہ اس مجمل کو بیان کردے، مثلاً:

1 کسی نے کہا: (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ) "فلاں کا میرے ذمہ ایک سو اور ایک درہم ہے۔" یا اس طرح کہا (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَقَفِيزُ حِنْطَةٍ) "فلاں کا میرے ذمہ ایک سو اور ایک بوری گندم کی ہے۔" ان دونوں مثالوں میں "لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ" مبہم جملے ہیں اس لیے کہ "مِائَةٌ" کی مراد واضح نہیں ہے۔ جب اس پر "وَدِرْهَمٌ" یا "وَقَفِيزُ حِنْطَةٍ" کا عطف کیا تو یہ اس مبہم جملے کا بیان ہو گیا اور مطلب یہ ہوا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس سے ہے۔

2 اگر کسی نے کہا: (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ) یا (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ) یا (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ أَعْبُدٍ)) ان مثالوں میں عطف، اس بات کا بیان ہوگا کہ معطوف علیہ معطوف کی جنس سے ہے اور یہ بعینہ اسی طرح ہوگا جیسے کہا جائے: أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا جس طرح دِرْهَمًا لفظ عِشْرُونَ کی تمیز ہے اسی طرح "أَحَدٌ" کی بھی تمیز ہے۔ اور یہ معطوف اور معطوف علیہ کا بیان ہے۔

ملاحظہ: مصنفؒ کے نزدیک عطف واحد علی الجملہ میں عطف کا بیان ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے۔ جب معطوف ایسی چیز ہو جو کسی کے ذمہ ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو مثلاً وہ کیلی وزنی یا عددی چیز ہو اگر اس طرح نہ ہو تو وہ عطف بیان نہیں ہوگا، مثلاً: کسی نے کہا: (لِفُلَانٍ

عَلَیَّ مِائَۃٌ وَثَوبٌ) یا(لِفُلَانٍ عَلَیَّ مِائَۃٌ وَشَاۃٌ) امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں مثالوں میں معطوف، عطف بیان نہیں بنے گا کیونکہ معطوف کوئی ایسی کیلی یا وزنی چیزیں نہیں جو ذمہ میں ہونے کی صلاحیت رکھتی ہوں البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسی صورت میں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان بن سکتا ہے۔

ان کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں میں عطف، عطف بیان ہوگا۔

فصل

بیان تبدیل

سوال بیان تبدیل سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب بیان تبدیل سے مراد گزشتہ حکم کو تبدیل کر دینا ہے۔ اس لیے اس کو نسخ بھی کہا جاتا ہے۔ جمہور علماء اس کو بیان کی تبدیلی میں سے تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ اس کا دوسرا نام نسخ ہے جو سابقہ حکم کو کلی طور پر ختم کرنے کا نام ہے جبکہ بیان، حکم کو ظاہر کرنے کا نام ہے۔ چونکہ بیانِ تبدیل میں گزشتہ حکم کو بدلنا ہوتا ہے، اس لیے کل افراد سے کل کو مستثنیٰ نہیں کیا جا سکتا۔ اگر استثناء بعینہٖ انہیں لفظوں سے کی جائے جو مستثنیٰ منہ میں ہے تو ایسی استثناء باطل ہوتی ہے، جیسے کوئی کہے: "نِسَائِي طَوَالِقُ اِلَّا نِسَائِي" کیونکہ یہ نسخ کی قسم ہے۔ اور بندوں کو نسخ کا اختیار نہیں۔ چنانچہ گزشتہ مثال میں استثناء نہیں ہوگی۔ اور اس کی تمام بیویوں کو طلاق واقع ہو جائے گی۔ البتہ اگر استثناء کے الفاظ مستثنیٰ منہ کے علاوہ ہوں تو تب استثناء صحیح ہوگی، مثلاً "نِسَائِي طَوَالِقُ اِلَّا زَيْنَبَ وَسَلْمٰى وَهِنْدَة" اور اس کی بیویاں صرف یہی تین ہوں تو اس صورت میں کسی کو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

چونکہ بیان تبدیل نسخ کے قبیل میں سے ہے۔ اس لیے اس میں بندوں کو حق نہیں، یہ صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ لہٰذا اقرار، عتاق اور طلاق کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا [1] نہیں ہو سکتا، مثلاً اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَان عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ یا اس طرح کہا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ ثَمَنُ الْمَبِيْعِ اور پھر زُيُوْفٌ کا لفظ بول دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغییر میں سے ہوگا۔ اور اس کو متصل بیان کرنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے "عَلَيَّ اَلْفٌ" سے اقرار کیا تو اس پر صحیح سکے واجب ہو گئے لیکن جب اس نے لفظ "زُيُوْفٌ" کہا تو جید کو زیوف کی طرف

---

[1] اقرار سے رجوع کرنا احادیث سے ثابت ہے جیسے ماعز اسلمی کو اقرار کے بعد آپ نے رجوع کی ترغیب دلائی۔ اسی طرح حدود میں مجرم کے اقرار کے علاوہ کوئی دلیل نہ ہو اور وہ اپنے اقرار سے رجوع کر لے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لیے صاحب کتاب کا اقرار سے عدم رجوع کہنا محل نظر ہے۔

تبدیل کر دیا اور اسی کو بیان تغییر کہا جاتا ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیان تغییر نہیں بلکہ بیان تبدیل ہوگا۔ کیونکہ عقد معاوضہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ صحیح مال واجب ہو اور زیوف ہونا ایک عیب ہے۔ چنانچہ اقرار کرنے پر عیب سے پاک مال واجب ہوا تھا۔ جب اس نے لفظ ''زیوف'' کہا تو اس نے جیّد کو زیوف سے بدل ڈالا اس لیے یہ بیان تبدیل میں سے ہوگا۔ اور بیان تبدیل متصل و منفصل دونوں اعتبار سے قبول نہیں ہوتا۔

اسی طرح ایک آدمی نے غیر معلوم لونڈی کے بارے میں کہا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِن ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيْهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا ''فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار اس لونڈی کی قیمت سے ہے جس کو فلاں آدمی نے مجھے بیچ دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔''

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''وَلَمْ اَقْبِضْهَا'' کا قول بیان تبدیل ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہے اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے مبیع چیز پر قبضہ کر لیا تھا اور پھر وہ ہلاک ہوگئی تو اس کے بعد ''لَمْ اَقْبِضْهَا'' کہنا سابقہ قول کا بدلنا ہے۔ اور یہ بیان تبدیل ہے اور بیان تبدیل متصل و منفصل دونوں صورتوں میں درست نہیں۔ اس لیے اس پر ہر صورت میں ہزار درہم واجب ہوگا۔

لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغییر میں سے ہے۔ اگر مشتری نے یہ لفظ متصل کہے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور مشتری پر اس کی قیمت واجب نہ ہوگی اگر منفصل کہا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور مشتری پر ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔

البحث الثانی

سُنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم

سوال سنت کی تعریف، اہمیت اور اقسام بیان کریں؟

جواب سنت کا لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ [1]

''آپ اللہ کے طریقے میں کوئی تبدیلی نہیں پائیں گے۔''

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا)) [2] ''جس نے کوئی اچھا طریقہ جاری کیا اس کو بھی ثواب ملے گا اور اس پر عمل کرنے والوں کا ثواب بھی ملے گا۔''

فقہاء کی اصطلاح میں سنت ہر اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرض اور واجب سے زائد ہو، اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہو اور ترک پر گناہ نہ ہو۔

جبکہ اصولیین کے نزدیک سنت کی تعریف یہ ہے: مَا أُضِيْفَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ او تَقْرِيرٍ او وَصْفٍ خِلْقِيٍّ او خُلُقِيٍّ۔ ''جو چیز بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جائے خواہ اس کا تعلق قول، فعل، تقریر ہو یا جسمانی و اخلاقی وصف سے ہو۔'' [3]

سنت کی اہمیت:

اعتقاد اور یقین رکھنے میں سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، کتاب اللہ کے مرتبہ پر ہے۔ جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے پر اعتقاد واجب ہے اسی طرح سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ اور عمل میں بھی کتاب اللہ کی طرح سنت رسول پر عمل ضروری ہے۔ جس طرح

---

[1] ٣٥/ فاطر: ٤٣۔

[2] مسلم: ١٠١٧۔ [3] تيسير مصطلح الحديث، ص: ١٤۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ ۝۳۳ ﴾ 1

﴿ مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ﴾ 2

سنت کی اقسام:

قرآن کریم کا ثبوت ہر قسم کے شکوک وشبہات سے پاک ہے۔لیکن خبر رسول کے آپ سے ثابت ہونے اور آپ تک اتصال کے بارے میں شبہ ہوسکتا ہے۔اس بنا پر فقہاء نے حدیث کی مختلف قسمیں بنائی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) متواتر:

اس سے مراد وہ خبر ہے جس کو ایک بڑی جماعت، دوسری بڑی جماعت سے روایت کرے جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا محال ہو۔اور یہ تعداد ہر دور میں اسی طرح برقرار رہے، جیسے: قرآن مجید، نماز کی رکعات اور نصاب زکوٰۃ وغیرہ۔

(۲) مشہور:

اس سے مراد وہ خبر ہے جو صحابہ کرام کے دور میں آحاد کے درجہ میں ہو یعنی متواتر یا حدِّ شہرت کو نہ پہنچی ہو اور دوسرے یا تیسرے دور میں مشہور ہو گئی ہو اور امت نے اسے قبول کر لیا ہو، مثلاً: موزوں 3 پر مسح کرنا اور زانی کو رجم کرنا وغیرہ۔

(۳) آحاد:

وہ خبر جس کو ایک راوی کسی ایک راوی سے یا ایک جماعت سے بیان کرے یا ایک جماعت ایک راوی سے روایت کرے اور یہ تعداد مشہور کی حد کو نہ پہنچے۔

---

1 ٤٧/ محمد: ٣٣۔ 2 ٤/ النساء: ٨٠۔

3 موزوں پر مسح کرنا متواتر احادیث سے ثابت ہے۔امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحابہ سے چالیس مرفوع احادیث مروی ہیں اور ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ میں اکتالیس صحابہ سے روایات لائے ہیں۔(نیل الاوطار، ص:١/ ٢٧٥) حافظ ابن حجر اور امام نووی نے بھی موزوں پر مسح کرنا تواتر سے بیان کیا ہے۔(فتح الباری، ١/ ٤٠٨؛ شرح مسلم:٢/ ١٧٠۔اس لیے مسح علی الخفین کو مشہور کی مثال بنانا درست نہیں۔

خبر کا حکم

حدیث متواتر علم یقینی یا علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے۔ اس لیے اس پر عمل کرنا واجب اور اس کا ردّ کرنا کفر ہے۔ خبر مشہور اطمینان کا فائدہ دیتی ہے۔ جو یقین کے درجہ کے قریب ہوتا ہے۔ اس کو ماننا اور عقیدہ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اور اس کا ردّ کرنا بدعت ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں قسموں کی خبروں پر عمل کرنے کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں بلکہ تمام کے نزدیک ان پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ بعض کے نزدیک ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ خبر مشہور سے کتاب اللہ کے کسی حکم پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن کتاب اللہ کا حکم منسوخ کرنا جائز نہیں ہے اور جبکہ خبر متواتر سے کتاب اللہ کے کسی حکم پر زیادتی کرنا بھی جائز ہے اور منسوخ کرنا بھی جائز ہے۔ جبکہ خبر آحاد علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے لیکن اس پر بھی جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک عمل کرنا واجب ہے بشرطیکہ راوی مسلمان، عاقل، عادل، تام الضبط اور عقل سلیم رکھتا ہو۔ اور وہ روایت انہیں شرطوں کے ساتھ ہم تک پہنچے۔

سوال صاحب کتاب نے نبی ﷺ سے روایت کرنے والوں کی کتنی اقسام بیان کی ہیں؟ ہر ایک کی وضاحت مع حکم بیان کریں۔

جواب صاحب کتاب نے نبی ﷺ سے روایت کرنے والوں کی دو قسمیں بیان کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

❶ وہ مخلص صحابہ کرام جو علم واجتہاد کے ساتھ مشہور ومعروف تھے۔ اور اللہ تعالیٰ نے انہیں نصوص سے مسائل استنباط کرنے کا مَلکہ عطاء کیا ہوا تھا، جیسے: خلفائے راشدین، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابوموسیٰ اشعری، اُبی بن کعب، عبدالرحمٰن بن عوف، عائشہ رضی اللہ عنہم جو خبر ایسے صحابہ کرام سے ہم تک پہنچے تو ان کی روایت پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا۔ اگر ان کی روایت قیاس کے خلاف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، مثلاً:

① حدیث اعرابی قیاس کے خلاف تھی تو قیاس کو چھوڑ دیا گیا۔ اور حدیث پر عمل کیا گیا اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول

اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، تو ایک کمزور نظر والا صحابی آیا اور گڑھے میں پاؤں آنے کی وجہ سے گر پڑا اور بعض لوگ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنس پڑے تو نماز سے فارغ ہو کر آپ ﷺ نے فرمایا: ((اَلَا مَنْ ضَحِكَ مِنكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ جَمِيعًا)) نماز کا لوٹانا تو قیاس کے موافق ہے کیونکہ قہقہہ بمنزلہ کلام کے ہے لیکن وضو کے لوٹانے کا حکم قیاس کے خلاف ہے۔ لیکن ائمہ احناف نے قیاس کو چھوڑ دیا اور حدیث پر عمل کیا ہے۔ [1]

② مسئلہ محاذاۃ قیاس کے خلاف تھا چونکہ اس کو بیان کرنے والے عبداللہ بن مسعود ہیں جو علم واجتہاد میں معروف تھے اس لیے ان کی روایت پر عمل کرتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

مسئلہ محاذاۃ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((أَخِّرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللّٰهُ)) ''عورتوں کو پیچھے رکھو کیونکہ اللہ نے ان کو پیچھے رکھا ہے۔'' یعنی عورت کی پیدائش مرد کے بعد ہے نماز میں بھی ان کو پیچھے رکھا جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں عورت مرد کے برابر کھڑی ہو گئی یا مرد عورت کے برابر کھڑا ہو گیا تو مرد کی نماز باطل ہو گی۔ کیونکہ مردوں کو حکم تھا۔ ''أَخِّرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللّٰهُ'' چونکہ عورتیں اس حکم کی مخاطب نہیں اس لیے ان کی نماز باطل نہ ہو گی۔ [2]

قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو جس طرح عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی لیکن حدیث کا تقاضا ہے کہ مرد کی نماز فاسد ہونی چاہیے اس لیے احناف نے اس روایت پر عمل کرتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

③ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث قے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: (مَنْ قَاءَ اَوْ رَعَفَ فِي صَلٰوةٍ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهٖ مَالَمْ يَتَكَلَّمْ) اس حدیث سے قے کا ناقض وضو ہونا معلوم ہوتا ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قے ناقض وضو نہ ہو کیونکہ قے معدے کے اوپر والے حصے سے خارج ہوتی ہے اور وہاں نجاست نہیں ہوتی۔ جب قے نجس نہیں تو اس کے خروج سے وضو بھی

---

[1] یہ حدیث صحت کے اعتبار سے انتہائی ضعیف ہے نیز صحابہ کرام پر ایک اعتراض بھی ہے کیونکہ وہ نماز میں رونے والے تھے نہ کہ ہنسنے والے۔ نیز معزور آدمی کے گرنے پر پریشانی ہونی چاہیے تھی نہ کہ ہنسی۔

[2] یہ روایت بھی سند کے اعتبار سے سخت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے (أرواء الغليل للالبانی)۔

نہیں ٹوٹنا چاہیے کیونکہ مذکورہ حدیث کو بیان کرنے والی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ہیں اس لیے ہم نے قیاس کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کیا ہے۔ [1]

④ سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے والی روایت کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ) [2] اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں کسی قسم کا سہو ہو جائے تو سلام کے بعد ہی سجدہ سہو کرنا چاہیے۔ جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہو کیونکہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے جب نقصان نماز کے اندر ہوا تو اس کی تلافی بھی نماز کے اندر ہونی چاہیے۔ یعنی قبل السلام سجدہ سہو ہونا چاہیے۔ اور امام شافعیؒ نے اسی قیاس پر عمل کرتے ہوئے قبل السلام سجدہ سہو کو لازم قرار دیا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا کیونکہ حدیث کے راوی علم واجتہاد میں مشہور ومعروف ہیں۔ [3]

② وہ راوی جو حفظ وعدالت میں معروف ہوں لیکن اجتہاد وفتویٰ میں معروف نہ ہوں جیسے (مصنف کے نزدیک) ابوہریرہ، انس بن مالک اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم ہیں۔

---

[1] ابن ماجه: ۱۲۲۱، لیکن الفاظ مختلف ہیں۔ حدیثِ قے سند کے اعتبار سے سخت ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں اسماعیل بن عیاش کی روایت اہل حجاز سے ہے اور اہل حجاز سے روایت کرنے میں وہ ضعیف ہیں۔ اسی طرح امام احمد، عبداللہ بسام، شیخ حازم علی قاضی نے بھی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اس لیے قے سے وضو باطل ہونے والی دلیل نہیں پائی گئی۔ [2] ابن ماجه: ۱۲۱۸، لیکن الفاظ مختلف ہیں۔ [3] احناف، امام نخعی اور امام ثوری رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ہر قسم کا سجدہ سہو سلام کے بعد ہوگا۔ امام شافعی، امام زہری اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک سجدہ سہو سلام سے پہلے ہوگا۔ امام مالک، امام ثور اور امام مزنی رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک نماز میں زیادتی کی صورت میں سلام کے بعد اور کمی کی صورت میں سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا جائے گا۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احادیث میں جو صورت آئی ہے اسی طرح سجدہ سہو کیا جائے گا اور جس صورت کے متعلق کوئی حدیث نہیں آئی اس میں سلام سے پہلے سجدہ کیا جائے گا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: (نيل الاوطار، ۲/ ۳۵۰؛ بدائع الصنائع، ۱/ ۱۷۲؛ الهداية، ۱/ ۷٤؛ المغنى، ۲/ ٤١٥) امام شوکانی، نواب صدیق حسن خان اور مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہم نے اس کو ترجیح دی ہے کہ سلام سے قبل اور بعد دونوں طرح درست ہے البتہ بہتر صورت یہ ہے کہ جو طریقہ احادیث میں جس سہو کے ساتھ آیا ہے اس طرح کیا جائے۔ (نيل الاوطار، ۲/ ۳۵۲؛ الروضة الندية، ۱/ ۳۲۷؛ تحفة الاحوذى، ۱/ ۳۲۷))

حکم:

اس قسم کے راویوں سے اگر حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ ان کی حدیث قیاس کے موافق ہے یا مخالف، اگر موافق ہو تو حدیث پر عمل کرنا واجب ہوگا، اگر مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، مثلاً: [1]

① حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((تَوَضَّؤُوا مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ)) ''آگ پر پکی ہوئی چیز کی وجہ سے وضو کرو۔'' [2] حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان پر انکار کرتے ہوئے پوچھا کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو پھر سادہ پانی سے وضو کریں گے؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قیاس کو سن کر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے خاموشی اختیار کر لی۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے ردّ کر دیا۔ اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس رد کی کوئی اور دلیل ہوتی تو وہ ضرور پیش کرتے کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعے رد کرنا زیادہ اقویٰ ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ غیر فقیہی راوی کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو اس کو رد کرتے ہوئے قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

② حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مصرّاۃ قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی گئی ہے۔ حدیث مصراۃ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اونٹنی یا بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو اگر خریدار نے اس طرح کا جانور خرید لیا تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور یا اناج کا واپس کرے گا۔ صاحب کتاب کے نزدیک اس کو روایت

---

[1] یہ نظریہ تمام احناف کا نہیں بلکہ عیسیٰ بن ابان، ابو زید دبوسی اور فخر الدین بزدوی وغیرہ کا ہے۔ جبکہ احناف میں سے ابوالحسن کرخی اور دیگر فقہاء احناف کے ہاں غیر معروف بالعلم والاجتہاد صحابہ کی روایت اگر قیاس کے مخالف بھی ہو تو اس کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ (صفوة الحواشي، ص: ٤٦٥)۔

[2] (مسلم: ٣٥٣) (حضرت ابن عباس نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد نہیں کیا بلکہ اس وجہ سے کیا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو ٹوٹنے کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ''كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ تَرْكُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ'' (النسائي: ١٨٥؛ ابو داود: ١٩٢) اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے بعد وضو کرنے سے مراد لغوی وضو ہے یعنی کلی وغیرہ کرنا۔

کرنے والے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ غیر فقیہ ہیں اور یہ روایت قیاس کے خلاف ہے کیونکہ ضمان میں جن چیزوں کی مثل ہو ان کی مثل صوری کے ساتھ اور جن کی مثل صوری نہ ہو تو ان کی مثل معنوی (قیمت) سے ضمان دینا ضروری ہے۔ زائد دودھ کی مثل نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے۔ 1

سوال خبر آحاد پر عمل کی کیا شرائط ہیں امثلہ سے وضاحت کریں؟

جواب مصنف نے خبر واحد کو قبول کرنے کے لیے دو قسم کی شرطیں بیان کی ہیں:

1 راوی کے متعلق چار شرطیں بیان کی ہیں۔ ۱: مسلمان ہو۔ ۲: عاقل بالغ ہو۔ ۳: عادل ہو۔ ۴: تام الضبط ہو۔

2 نفس خبر کے متعلق تین شرطیں بیان کی ہیں:

(۱) خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو۔

(۲) سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔

(۳) ظاہر حال کے خلاف نہ ہو۔

صاحب کتاب نے اس کی تفصیل یہ بیان کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے بعد تمہارے پاس میری طرف سے بہت سی احادیث آئیں گی جب میری طرف سے کوئی حدیث تمہارے پاس آئے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو اگر وہ کتاب اللہ کے موافق ہو تو قبول کر لینا ورنہ رد کر دینا۔ 2

اس بات کی مزید تحقیق حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں عہد صحابہ کے راویوں کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ مخلص مومن جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا فیض حاصل کیا اور آپ کے کلام

---

1 یہ حدیث قیاس کے خلاف نہیں ہے دودھ کی مقدار غیر متعین ہے اس لیے اختلاف کے خطرے سے بچنے کے لیے آپ نے مقدار مقرر کر دی کہ ایک صاع دیا جائے خواہ جانور بکری، گائے یا اونٹنی ہو۔ جس طرح قتل نفس میں سو اونٹ دیت ہے خواہ مقتول بچہ ہو، بوڑھا ہو یا نوجوان ہو۔ 2 یہ حدیث صحیح سند کے ساتھ کہیں نہیں پائی گئی اور اصول شاشی کے حواشی کا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف نسبت کرنا واضح سہو ہے۔ جیسے ”تذکرۃ الموضوعات“ کے مصنف نے ذکر کیا ہے (بحوالہ اصول الشاشی، ص ۱۸۱، مکتبہ البشریٰ)

کا معنی ومفہوم اچھی طرح سمجھا۔

(۲) وہ بدوی راوی جو کسی قبیلہ سے آپ کے پاس آیا اور آپ کی کچھ بات سنی لیکن آپ کی مراد نہ سمجھ سکا اور واپس اپنے قبیلے میں جا کر اپنے الفاظ میں بیان کرنے لگا اور اس کے خیال میں روایت کا معنی ومفہوم تبدیل نہیں ہوا حالانکہ ان الفاظ کے ذریعے مفہوم بدل چکا ہوتا تھا۔

(۳) وہ منافق راوی جن کا نفاق مشہور ومعروف نہ تھا۔ اس لیے آپ ﷺ کی طرف ایسی روایات کی نسبت کر دی جو آپ سے سنی نہیں تھیں لوگوں نے اس کو مخلص مؤمن سمجھتے ہوئے اس کی روایت کو لے لیا اور پھر اس کی روایت لوگوں میں مشہور ہو گئی۔

لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ راویوں کے حالات مختلف ہونے کی وجہ سے ہر خبر واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے قرآن یا سنت مشہورہ پر پیش کیا جائے گا اگر وہ اس کے موافق ہو تو قبول کی جائے گی ورنہ قبول نہ کی جائے گی، مثلاً:

خبر آحاد کو کتاب اللہ پر پیش کرنا:

(۱) حضرت بسرۃ بنت صفوان رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ" ❶ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپناتے ہوئے یہ اختیار کیا ہے کہ آدمی اگر بغیر کپڑے کے شرمگاہ کو ہاتھ لگائے تو وہ وضو کرلے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "مَسِّ ذَكَر" ناقض وضو نہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ حدیث قرآن کے خلاف ہے اس لیے کہ قرآن میں اہل قبا کا ڈھیلوں کے بعد پانی سے استنجا کرنے کی تعریف کی گئی ہے کہ: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا﴾ ❷ اور یہ بات واضح ہے کہ مَسِّ ذکر کے بغیر استنجا نہیں ہو سکتا اور حدیث میں مسِّ ذکر کو حدث اور ناقض وضو قرار دیا گیا ہے۔ اگر مَسِّ ذکر حدث ہوتا تو پانی سے استنجا کرنا تنجِیس کا سبب ہوتا نہ کہ تطہیر کا۔ ❸

---

❶ ابو داود: ۱۸۱۔ ❷ ۹/ التوبة: ۱۰۸۔

❸ مصنف رحمہ اللہ کا حدیث اور آیت میں تعارض بیان کرنا محلِ نظر ہے۔ کیونکہ آیت کریمہ میں اہل قباء کی تعریف اس بات پر کی گئی ہے کہ وہ استنجا کے وقت اچھی طرح طہارت ونظافت کرتے ہیں جبکہ حدیث میں مسِ ذَکر سے وضو کے ٹوٹنے کا ذِکر ہے۔ دونوں نصوص الگ الگ چیز پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لیے ان میں تعارض نہیں ہے۔ البتہ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت بظاہر اس کے معارض معلوم ہوتی ہے جس میں (❀❀❀ بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((اَیُّمَا اِمْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ)) 1

امام شافعیؒ اس حدیث کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بالغ عورت بھی اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتی لیکن امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو اختیار نہیں کیا کیونکہ یہ خبر واحد ہے اور قرآن کے مخالف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ﴾ 2

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نکاح کا اختیار عورت کو ہے اور ولی کی شرط نہیں جبکہ حدیث اس کا رد کرتی ہے اس لیے احناف نے خبر واحد کو قرآن کے خلاف سمجھتے ہوئے چھوڑ دیا ہے۔ 3

(گزشتہ سے پیوستہ ❀❀❀❀) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مس ذکر کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: (هَلْ هُوَ اِلَّا بَضْعَةٌ مِنْهُ) (ابو داود: ۱۸۲) یعنی وہ تو تیرے جسم کا ایک حصہ ہے۔ لیکن حدیث بسرة بنت صفوان رضی اللہ عنہا اور حدیث طلق بن علی رضی اللہ عنہ کے درمیان علماء کرام نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر بغیر کپڑے وغیرہ کے ہاتھ لگے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے ورنہ نہیں (نیل الاوطار، تحفة الاحوذی، ۱/ ۲۸۲ اس پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت دلالت بھی کرتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (مَنْ اَفْضٰى بِيَدِهِ اِلٰى ذَكَرِهِ لَيْسَ دُوْنَهُ سِتْرٌ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ) ''جو شخص اپنی شرم گاہ کو بغیر کسی پردے کے ہاتھ لگائے تو اس پر وضو واجب ہے۔'' (مسند احمد، ۲/ ۳۳۳؛ صحیح ابن حبان: ۲۱۰)

1 ابو داود: ۲۰۸۳؛ جامع الترمذی: ۱۱۰۲؛ ابن ماجه: ۱۸۷۹۔

2 ۲/ البقرة: ۲۳۲۔

3 امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور جمہور کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر نکاح باطل ہے۔ ان کی دلیل مذکورہ حدیث کے علاوہ حضرت ابوموسیٰؓ والی حدیث بھی ہے۔ جس میں آپ نے فرمایا: (لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ) (ابو داود، كتاب النكاح: ۲۰۸۵؛ جامع الترمذی: ۱۱۰۱) ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ ہیں: (لَا تُزَوِّجِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ وَلَا تُزَوِّجِ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا فَاِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِيْ تُزَوِّجُ نَفْسَهَا) ''کوئی عورت کسی دوسری عورت کا نکاح نہ کرے اور نہ ہی عورت خود اپنا نکاح کرے یقیناً اپنا نکاح خود کرنے والی زانیہ ہے۔'' (ابن ماجه، كتاب النكاح: ۱۸۸۲؛ دارقطنی، ۳/ ۲۲۷) اس لیے راجح بات امام شافعیؒ و جمہور کی ہے۔ اور جن آیات میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت ولی کی اجازت کے ساتھ نکاح کرے۔

خبر آحاد کو حدیث مشہورہ پر پیش کرنا:

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے:

"أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضٰى بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ" [1]

ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ مدعی کے حق میں ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ احناف نے اس خبر واحد کو خبر مشہورہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ أَنْكَرَ" [2]

خبر آحاد کا ظاہر کے خلاف ہونا:

احناف کے نزدیک اگر خبر آحاد ظاہر کے خلاف ہو تو بھی اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ مخالفت کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ حدیث اس مسئلہ میں مشہور نہ ہوئی ہو جو صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں عام پایا جاتا تھا کیونکہ جو چیز صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں مشہور نہ تھی تو یہ دلیل ہے کہ وہ صحیح نہ ہوگی۔ اور صحابہ و تابعین کے بارہ میں یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے معلوم ہونے کے باوجود اسے ترک کر دیا۔ چنانچہ مسائل شرعیہ میں اس کی مزید مندرجہ ذیل مثالیں ہیں:

1. ایک آدمی نے شیر خوار بچی سے نکاح کیا، اس کے بعد کسی ایک آدمی نے خبر دے دی کہ تمہاری والدہ نے اسے دودھ پلا دیا ہے تو اس کا نکاح ختم ہو جائے گا۔ اور اس آدمی کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے شیر خوار بچی کی بہن سے نکاح کر لے۔ اس لیے کہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ عموماً چھوٹے بچوں کو عورتیں دودھ پلایا کرتی ہیں۔ لیکن اگر کوئی آدمی یہ خبر دے کہ تمہارا نکاح رضاعت کی وجہ سے باطل ہو چکا ہے یعنی تمہاری بیوی وقتِ نکاح سے ہی تمہاری رضاعی بہن ہے اور رضاعی بہن کے ساتھ نکاح

---

[1] ترمذی: ١٣٤٤، لیکن الفاظ مختلف ہیں۔ [2] بخاری: ٢٥١٤؛ ترمذی: ١٣٤١ اس میں راجح موقف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور کا ہے۔ کیونکہ ان دو روایتوں کا آپس میں تعارض نہیں بلکہ مدعی کے پاس ایک گواہ ہونے کی صورت میں حل بیان کیا گیا ہے۔

باطل ہے تو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ظاہر حال کے خلاف ہے۔ کیونکہ نکاح کے وقت لوگوں کی ایک جماعت موجود ہوتی ہے اور ان میں سے کسی نے بھی اس بات کا اظہار نہ کیا تھا۔

2 کسی عورت کا خاوند گم ہو گیا اور اس عورت کو کسی ایک آدمی نے اس کے مرنے کی یا تین طلاقیں دینے کی خبر دی تو عورت کے لیے اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف نہیں اور وہ عدت گزارنے کے بعد دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔ لیکن اگر خاوند موجود ہو اور کوئی آدمی آکر خاوند کے فوت ہونے یا اس کو طلاق دینے کی خبر دے تو اس کو قبول نہ کیا جائے گا، کیونکہ یہ ظاہر حال کے خلاف ہے۔

3 کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا ایک آدمی نے اسے خبر دی کہ قبلہ فلاں سمت ہے اور اس کی خبر کی تکذیب کرنے والی کوئی صورت بھی نہیں، تو اس کی خبر پر عمل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن اگر مطلع صاف ہو اور سورج مغرب کی طرف جاتا معلوم ہو اور وہ آدمی اس کو شمال کی طرف قبلہ بتائے، تو اس کی خبر قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر حال کے خلاف ہے۔

4 کسی آدمی کو جنگل یا صحرا میں ایسا پانی ملا جس کے پاک یا ناپاک ہونے کا علم نہیں۔ کسی ایک آدمی نے اس کے ناپاک ہونے کی خبر دے دی اور اس کی خبر کی تکذیب کرنے والا کوئی سبب بھی نہ ہو تو اس کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے وضو کرنا درست نہ ہوگا بلکہ تیمّم کرنا درست ہوگا۔

سوال خبر واحد کتنے مواقع پر حجت بنتی ہے ہر ایک کی وضاحت مثال سے کیجیے؟

جواب مصنفؒ کے نزدیک خبر واحد چار مواقع پر حجت بنتی ہے۔ [1]

---

[1] خبر واحد سے مراد جو مشہور کے درجہ سے کم ہو خواہ اس کو بیان کرنے والے ایک، دو، یا اس سے زیادہ راوی ہی کیوں نہ ہوں، جبکہ محدثین کے نزدیک خبر کو روایت کرنے والوں کی تعداد کے اعتبار سے اولاً جو بڑی قسمیں ہیں۔ ① متواتر: خبر کو ہر طبقہ میں اتنی بڑی جماعت نے روایت کیا ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔ ② آحاد: جس خبر میں متواتر والی شرط نہ پائی جائے۔ آحاد کی پھر تین قسمیں ہیں: (۱) مشہور: وہ خبر جس کو ہر طبقہ میں کم از کم تین راوی روایت کرنے والے ہوں اور متواتر کی شرط نہ پائی جائے۔ (۲) عزیز: جس کو ہر طبقہ میں کم از کم دو راوی بیان کرنے والے ہوں۔ (۳) غریب: جن کو روایت کرنے میں کسی طبقہ میں ایک روای رہ جائے۔

1 وہ خبر واحد جس میں خالص اللہ تعالیٰ کا حق بیان کیا گیا ہو۔ اور اس میں حدود وعقوبت کا ذکر نہ ہو۔ اس قسم کی خبر واحد معتبر ہو گی جیسے ایک اعرابی نے چاند دیکھنے کی گواہی دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی گواہی کو قبول کر لیا [1] اگر چہ یہ خبر واحد ہے لیکن اس میں خالص اللہ تعالیٰ کا حق (روزے) بیان کیا گیا ہے جس کی وجہ سے اسے قبول کیا گیا ہے۔

2 وہ خبر واحد جس میں خالص بندے کا حق بیان کیا گیا ہو۔ اور جس میں اس نے دوسرے پر کوئی چیز لازم قرار دی ہے ایسی خبر واحد کے قبول کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ راویوں میں عدد اور عدالت ہو۔ عدد سے مراد کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہونا ضروری ہے، مثلاً ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں سے ایک ہزار روپیہ لینا ہے۔ اس دعوے کے اثبات کے لیے دو عادل گواہوں کا ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَ اَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴾ [3]

اور دیگر منازعات بھی اسی پر قیاس کیے جائیں گے۔

3 وہ خبر واحد جو خالص بندے کے حق پر دلالت کرے اور اس میں کسی دوسرے پر کوئی چیز لازم قرار نہ دی گئی ہو، ایسی روایات کو مطلق قبول کیا جائے گا خواہ بیان کرنے والا عادل ہو یا فاسق، جیسے: تحفہ دینے والا بتلائے کہ یہ تحفہ ہے صدقہ نہیں۔ تو اس کی بات پر اعتماد کیا جائے گا۔

4 وہ خبر آحاد جو خالص بندے کے حق پر دلالت کرے اور اس میں ایک اعتبار سے لزوم آتا ہو اور ایک اعتبار سے نہ آتا ہو، ایسی خبر آحاد کی قبولیت کے لیے شرط یہ ہے کہ اس میں راویوں کا تعداد اور عدالت میں سے کوئی ایک چیز پائی جائے، مثلاً:

کسی کو اس کی وکالت سے معزول کر دینا یا مالک کا اپنے غلام کو بیع کرنے پر پابندی لگا دینا۔

---

[1] سنن ابن داود ۲۳٤۰، جامع الترمذی: ٦۹۱، اس کی سند میں کلام ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی صحیح روایت اس کی شاہد ہے کہ لوگوں نے چاند دیکھنے کی کوشش کی تو میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چاند کی خبر دی تو آپ نے خود بھی روزہ رکھا اور دوسروں کو بھی حکم دیا۔ (سنن ابی داود: ۲۳٤۲)

[3] ٦٥/ الطلاق: ۲۔

البحث الثالث

اجماع

سوال اجماع کا معنیٰ اور اقسام مع حکم تحریر کریں؟ نیز اس کے حجت ہونے پر دلائل بیان کریں۔

جواب اجماع کا لغوی معنیٰ پختہ ارادہ کرنا یا اتفاق کرنے کا ہے۔

اصطلاحاً: ((هُوَ اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِيْنَ مِنْ اُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ بَعْدَ وَفَاتِهِ فِیْ عَصْرٍ مِنَ الْعُصُوْرِ عَلٰی حُكْمٍ شَرْعِیٍّ))

''امت محمدیہ ﷺ کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد زمانوں میں سے کسی زمانہ میں اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔''

اجماع کا حجت ہونا کتاب وسنت سے ثابت ہے، جیسے اللہ عزوجل نے فرمایا:

﴿ وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا ۠﴾ [1]

اس آیت کریمہ میں سبیل المومنین سے مراد اجماع ہے اور اس کی پیروی کرنا لازمی قرار دیا ہے۔ اور اس راستے کو چھوڑنے والوں پر جہنم کی وعید بیان کی گئی ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَ اعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّ لَا تَفَرَّقُوْا ۪﴾ [2]

اس آیت سے بھی ثابت ہوا کہ اجماع پر عمل کرنا لازمی ہے اور اس کے خلاف عمل کرنے کی ممانعت ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((لَيْسَ اَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوْتُ اِلَّا مَاتَ مِيْتَةَ الْجَاهِلِيَّةِ)) ''جو کوئی بھی

---

[1] ٤/ النساء: ١١٥۔ [2] ٣/ آل عمران: ١٠٣۔

مسلمانوں کی جماعت سے ایک بالشت الگ ہو گا اور اسی حالت میں فوت ہو جائے تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔‘‘ [1] اسی طرح آپ ﷺ نے فرمایا: ((لَنْ يَّجْمَعَ اُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ)) [2] ’’میری امت کبھی گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو سکتی۔‘‘

اجماع کی اقسام:

اجماع کی دو بڑی قسمیں ہیں:

(۱) اجماع سندی۔ (۲) اجماع مذہبی۔

اجماع سندی:

اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے تمام علماء کا اجماع ہو۔

اجماع مذہبی:

اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے بعض علماء کا اجماع ہو۔

مصنفؒ نے اجماع سندی کی چار اقسام بیان کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ صحابہ کرام کا کسی کام پر صراحتاً اجماع ہو، مثلاً: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر تمام صحابہ کا اجماع ہو جانا۔

۲۔ کسی کام پر صحابہ کرام کا اجماع ہونا، بعض کا صراحتاً اور بعض کا تردید سے سکوت اختیار کر لینا۔ صحابہ کرام کا خاموشی اختیار کر لینا بھی اتفاق کر لینے کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر ان کو اختلاف ہوتا تو وہ ضرور اظہار کرتے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ شان بیان کی ہے:

﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ [3]

۳۔ صحابہ کرام کے بعد تابعین یا تبع تابعین کا ایسے مسئلہ پر اجماع کر لینا جن کے بارے میں صحابہ کرام سے کوئی بات منقول نہ ہو۔

۴۔ صحابہ کرام کے کسی مسئلہ پر مختلف اقوال ہوں اور بعد والوں کا کسی ایک قول پر اجماع کر لینا۔

---

[1] بخاری: ۷۱۴۳۔ [2] ابن ماجه: ۳۹۵۰ الفاظ یہ ہیں ان امتی لا تجتمع علی ضلالة۔ [3] ۵/ المآئدة: ۵۴۔

اجماع سندی کا حکم:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماع کی ان چاروں قسموں کے مرتبے برابر نہیں ہیں، جب مرتبے برابر نہیں تو حکم بھی ایک نہیں ہوگا، بلکہ مختلف ہوگا۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

۱۔ اجماع کی پہلی قسم کتاب اللہ کی آیت کے مرتبے میں ہے۔ یعنی جس طرح کتاب اللہ کی آیت علم و عمل میں قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح اس قسم کا اجماع بھی علم و عمل میں قطعیت کا فائدہ دیتا ہے اور اس کا منکر کافر سمجھا جائے گا جس طرح قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے۔

۲۔ اور اجماع کی دوسری قسم خبر متواتر کی طرح ہوتی ہے جس طرح خبر متواتر علم و عمل میں قطعیت کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی علم و عمل میں قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔ لیکن اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔

۳۔ اجماع کی تیسری قسم خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے جس طرح خبر مشہور طمانیت کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ بھی علم طمانیت کا فائدہ دیتا ہے۔

۴۔ اجماع کی چوتھی قسم خبر آحاد صحیحہ کے مرتبہ میں ہے۔ جس طرح یہ علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم ظنی کا فائدہ دیتا ہے۔

ملاحظہ: مصنفؒ کے نزدیک فقہ کے باب میں اجماع ان لوگوں کا معتبر ہوگا جو اہل قیاس اور اہل اجتہاد ہوں عامی لوگوں کا اجماع یا اسلامی عقائد پر بحث کرنے والے متکلمین یا حدیث کو بیان کرنے والے محدثین غیر فقیہ کا اجماع معتبر نہیں ہوگا۔

سوال اجماع مذہبی کی کتنی اقسام ہیں؟ ان کا حکم امثلہ سے واضح کریں۔؟

جواب مصنفؒ نے اجماع مذہبی کی دو قسمیں بیان کی ہیں: 1 مرکب۔ 2 غیر مرکب۔

۱۔ مرکب: کسی مسئلہ کے حکم پر مجتہدین کی آراء کا متفق ہو جانا جبکہ ان کی علتیں مختلف ہوں، تو اسے اجماع مرکب کہتے ہیں مثلاً: کسی باوضو آدمی کو ''قے'' آجائے اور پھر وہ عورت کو بھی مَس کرلے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اجماع ہے کہ اس کا وضو باطل ہو جائے گا۔ لیکن علت ہر امام کی الگ الگ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت قے ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت عورت کو چھونا ہے۔

۲۔غیر مرکب: کسی مسئلہ کے حکم پر مجتہدین کی آراء متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت پر بھی اتفاق پایا جائے تو اسے اجماع غیر مرکب کہتے ہیں، مثلاً: استحاضہ کا خون آنے کی وجہ سے وضو کا باطل ہو جانا۔امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اس کے حکم اور علت پر اتفاق ہے اور وہ نجاست کا خارج ہونا ہے۔

حکم:

اجماع غیر مرکب تمام کے نزدیک حجت اور دلیل ہوگا کیونکہ اس میں کسی قسم کے فساد کا احتمال نہیں ہوگا۔جبکہ اجماع مرکب بھی تمام کے نزدیک حجت اور دلیل تو ہوگا لیکن اس میں فساد کا احتمال ہوتا ہے جب علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع نہیں رہے گا اور نہ ہی وہ حجت بن سکے گا یعنی اجماع مرکب علت پر مبنی ہوتا ہے اگر اس علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع ختم ہو جائے گا۔ چونکہ اجماع غیر مرکب میں فساد کا احتمال نہیں ہوتا اس لیے وہ ختم نہیں ہوتا اور ہمیشہ حجت بنتا ہے، جیسا کہ اس بارے میں مصنفؒ نے مندرجہ ذیل امثلہ بیان کی ہیں:

❶ قاضی نے گواہوں کی شہادت پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا پھر گواہوں کا غلام ہونا ظاہر ہو گیا یا ان کا شہادت سے رجوع کر لینا ثابت ہو گیا تو دونوں صورتوں میں قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کے فیصلے کی علت گواہوں کی شہادت تھی۔اور اس علت کے باطل ہونے کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔

❷ قرآن مجید میں زکوٰۃ وغیرہ کے آٹھ مصارف بیان کیے گئے ہیں اور ان میں مؤلفۃ القلوب، بھی ہیں یعنی وہ کافر جنہیں اسلام کے کمزور ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ دی جاتی تھی تا کہ ان کی دل جوئی ہو اور مسلمانوں کو نقصان نہ پہنچائیں۔صاحب کتاب کے نزدیک جب اسلام طاقتور ہو گیا اور غیر مسلموں کا خطرہ نہ رہا تو یہ علت بھی ختم ہو گئی لہٰذا مؤلفۃ القلوب، مصارف زکوٰۃ سے خارج ہو گئے۔[1]

---

[1] امام شافعیؒ کے نزدیک کافر کو تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تالیف قلب والا مصرف ختم ہو چکا ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ آج بھی باقی ہے۔تفصیل کے لیے دیکھئے: (المغنی، ۲/ ۶۶۶؛ المجموع، ۶/ ۱۹۷؛ تفسیر قرطبی، ۸/ ۱۷۹) اس مسئلہ میں راجح بات وہ ہے جو امام شوکانیؒ نے فرمائی کہ بوقت ضرورت تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ کا مال خرچ کیا جا سکتا ہے (نیل الاوطار، ۳/ ۱۲۸) تالیف قلب کے بارے میں کئی روایات بھی ثابت ہیں۔(دیکھئے بخاری: ۹۲۳؛ مسلم: ۲۳۱۲؛ احمد، ۳/ ۱۰۸)۔

3 مال غنیمت کے خمس میں سے ایک تہائی مال نبی ﷺ کے رشتے داروں کو دیا جاتا تھا جس کی علت یہ تھی کہ وہ نبی ﷺ کے مددگار تھے اور ہمیشہ آپ ﷺ اور اسلام کے تحفظ میں مصروف رہتے تھے۔ اسلام کے قوی ہونے اور بہت سے لوگوں کا دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے ان کی مدد کی ضرورت نہ رہی تو علت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے مال غنیمت سے ان کا خمس والا حصہ بھی ختم ہو گیا۔

4 کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت کسی نجاست کا لگنا ہے۔ جب سرکہ جیسی مائع چیز سے نجاست کا وجود زائل کر دیا جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا اور بے وضو آدمی کے اعضاء وضو میں حقیقی نجاست نہیں ہوتی بلکہ حکمی نجاست ہوتی ہے۔ اس کو سرکہ وغیرہ سے زائل نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کے لیے مطہّر چیز کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ مطہّر چیز پانی ہے۔

ملاحظہ: حدث اور خبث کے درمیان فرق ہے۔ خبث نجاست ظاہریہ پر بولا جاتا ہے جبکہ نجاست کا استعمال حکمیہ پر بولا جاتا ہے۔

فصل

عدم القائل بالفصل

سوال اجماع کی قسم ''عدم القائل بالفصل'' سے کیا مراد ہے؟ اس کی اقسام بمع امثلہ بیان کریں۔

جواب عدم القائل بالفصل کا لغوی معنی ہے کہ فرق کا قائل نہ ہونا۔ اور اہل اصول کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہوں اور ان دونوں مسئلوں میں سے جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی اس کے نزدیک ضرور ثابت ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں ہوگا۔

اقسام: عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشأ (علت) ایک ہی ہو۔

۲۔ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشأ (علت) مختلف ہو۔

① پہلی قسم یعنی ایک ہی اصول کو ماننے یا نہ ماننے کی وجہ سے دونوں مسئلوں میں اختلاف آیا ہوگا۔ تو عدم القائل بالفصل کی یہ قسم شرعاً حجت ہوتی ہے۔ یعنی اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل کیا جا سکتا ہے۔ جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

❶ احناف اس اصول کے قائل ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد بھی اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ اس اصول کے تحت ان کے نزدیک قربانی کے دن روزے کی نذر ماننا صحیح ہوگا اور اسی طرح قبضہ کے بعد بیع فاسد ملک کا فائدہ دے گی۔ اس لیے کہ روزہ اور بیع دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور افعال شرعیہ نہی کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں۔

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد ان کی مشروعیت باقی نہیں رہتی اس لیے ان کے نزدیک قربانی کے روزے کی نذر ماننا صحیح نہیں ہوگا اور اسی طرح قبضہ کے بعد بیع فاسد، ملک کا فائدہ نہ دے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے قائل ہونے کی وجہ سے دونوں مسائل کے اثبات کے قائل ہیں۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے دونوں مسئلوں کے اثبات کے قائل نہیں ہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں ہے۔

2 احناف کے نزدیک معلق بالشرط، حکم کا سبب وجودِ شرط کے وقت بنتا ہے اس لیے وہ طلاق اور عتاق کو ملک یا سببِ ملک پر معلق کرنا صحیح سمجھتے ہیں۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معلق بالشرط، حکم کا سبب فی الحال بنتا ہے، اس لیے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشأ ایک ہے اور فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں ہے۔

3 احناف کے نزدیک اگر کوئی حکم کسی ایسے اسم پر مرتب ہو۔ جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ صفت ان کے نزدیک تعلیق کے مرتبہ میں ہوتی ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ حکم کی صفت کے ساتھ معلق ہونے کے مرتبہ پر نہیں ہوتا۔ چنانچہ آیت کریمہ:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾ [1]

احناف کے نزدیک لونڈیوں سے نکاح کا جواز صفت ایمان پر معلق نہیں ہوگا، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صفت ایمان پر معلق ہوگا۔ اسی اصول کے تحت احناف کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت، لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز کے لیے مانع نہ ہوگی۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت، لونڈی کے نکاح سے مانع ہوگی اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں ہے۔

4 احناف کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہوتے ہوئے بھی مومنہ لونڈی سے نکاح کرنا جائز ہے تو ان کے نزدیک کتابیہ لونڈی سے بھی نکاح کرنا جائز ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہوتے ہوئے مومنہ لونڈی سے نکاح جائز نہیں تو کتابیہ لونڈی سے نکاح بھی جائز نہ ہوگا۔ اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی

---

[1] ٤/ النساء: ٢٥۔

امام قائل نہیں ہے۔

5 احناف کے نزدیک، انتفاع شرط، انتفاع حکم کو لازم نہیں ہوتی تو ان کے نزدیک مطلقہ ثلاثہ غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاع شرط، انتفاع حکم کو لازم ہوتی ہے اس لیے ان کے نزدیک نفقہ واجب نہ ہوگا۔ جو امام آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کا قائل ہے، وہ مطلقہ ثلاثہ غیر حاملہ کے نفقہ کا بھی قائل ہے۔ کیونکہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے وہ ہے انتفاع شرط، انتفاع حکم کو لازم نہیں اور جو امام پہلے کا قائل نہیں وہ دوسرے کا بھی قائل نہیں چنانچہ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں ہے۔

2 دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشأ مختلف ہو یعنی ایک مسئلے کا اصول الگ ہو اور دوسرے کا الگ ہو۔

حکم:

عدم القائل بالفصل کی یہ قسم شرعاً حجت نہیں بنتی اور اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل نہیں کیا جا سکتا، مثلاً:

1 احناف کے نزدیک قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہے جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قے ناقض وضو نہیں ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک نہیں ہے۔ اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں منشأ اختلاف الگ الگ ہے۔ احناف کے نزدیک قے کے ناقض ہونے کا مسئلہ حدیث (مَنْ اَصَابَهُ شيءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ) سے استنباط ہے کہ سبیلین کے علاوہ کسی راستے سے خروج نجاست بھی ناقض وضو ہے۔ اور بیع فاسد مفید ہونے کا مسئلہ اس اصول پر ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع ہو کر باقی رہتے ہیں۔ احناف ان دونوں اصولوں کے قائل ہیں اس لیے ان دونوں مسئلوں کے بھی قائل ہیں اور شوافع ان دونوں اصولوں کے قائل نہیں اس لیے ان دونوں مسئلوں کے بھی قائل نہیں ہیں۔

2 احناف کے نزدیک قے ناقض وضو ہے اور ان کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص

ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قے ناقض وضو نہیں اور ان کے نزدیک قتل عمد کا حکم، قصاص اور دیت دونوں ہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں جبکہ ان دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف مختلف ہے۔

3 امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قے ناقض وضو ہے اور عورت کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قے ناقض وضو نہیں ہے۔ اور عورت کو چھونا ناقض وضو ہے۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام بھی قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں فرق کا منشأ اختلاف مختلف ہے۔

ملاحظہ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم حجت نہیں ہوتی اس لیے ایک فرع کا صحیح ہونا اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر تو دلالت کرتا ہے لیکن اس فرع کا صحیح ہونا کسی دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرسکتا۔

فصل

سوال مجتہد کسے کہتے ہیں الاجتہاد اور اجتہاد کے لیے کونسی شرائط ہیں؟

جواب اصطلاح میں مجتہد اس عالم کو کہتے ہیں جو کسی مسئلہ یا واقعہ کا حکم استنباط کرنے کے لیے اسے کتاب وسنت سے تلاش کرے۔

علامہ بغویؒ نے مجتہد ہونے کے لیے پانچ شرائط بیان کی ہیں:

۱۔ کتاب اللہ کے معانی پر عبور ہو۔

۲۔ سنت رسول ﷺ پر مکمل عبور حاصل ہو۔

۳۔ سلف یعنی صحابہ کرام کے تمام مذاہب کا علم ہو۔

۴۔ عربی علوم کا ماہر ہو۔ یعنی لغت، صرف ونحو، معانی بدیع اور علم تاریخ وغیرہ سے مکمل واقفیت ہو۔

۵۔ قیاس کی شرائط کا مکمل علم ہو۔

مصنفؒ کے نزدیک اگر کسی مسئلہ کا حکم تلاش کرنا ہو تو سب سے پہلے اسے کتاب اللہ سے معلوم کرنا چاہیے کیونکہ کتاب اللہ شریعت کے دلائل میں سے قوی ترین دلیل ہے۔ اگر کسی مسئلے کا حکم کتاب اللہ سے نہ ملے تو سنت رسول ﷺ میں تلاش کیا جائے اس لیے کہ کتاب اللہ کے بعد شریعت میں سنت رسول ﷺ کا درجہ ہے۔ اگر اس مسئلہ کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی عبارت النص یا دلالت النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو تو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ [1] چونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس اور

---

[1] احناف کی بعض کتب میں یہ لکھا ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ ہمارے فقہاء کی کتب میں تلاش کیا جائے (اصول کرخی قاعدہ ۳۶/ ص: ۲۱) لیکن اصول کرخی وغیرہ کی یہ بات درست نہیں ہے اور صاحب اصول الشاشی کی بات درست ہے البتہ ان کا کتاب وسنت میں مذکورہ فرق کرنا محل نظر ہے کیونکہ قرآن کا مرتبہ ومقام الفاظ وتلاوت میں تو واقعی سنت سے فائق ہے۔ لیکن شریعت سازی میں اور احکام پر عمل کرنے میں فرق (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہے صاحب کتاب نے اس کی دو مثالیں دی ہیں:

❶ اگر کسی آدمی پر جنگل یا صحرا میں قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو کوئی آدمی قبلے کی خبر دے تو اس کے لیے تحرّی (اجتہاد سے معلوم کرنا) جائز نہیں کیونکہ تحرّی کرنا قیاس ہے اور اس کے مقابلے میں عادل آدمی کی خبر بمنزلہ نص کے ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا البتہ اگر کوئی آدمی خبر دینے والا نہ ہو تو پھر تحرّی کرے گا۔

❷ اگر کسی آدمی کو دورانِ سفر ایسا پانی ملا جس کے پاک یا ناپاک ہونے کا کوئی علم نہیں ہے، اور پھر کسی عادل آدمی نے پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دے دی، تو اس کے لیے پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ تیمّم کر کے نماز پڑھے گا۔

سوال شبہ کسے کہتے ہیں اس کی اقسام بمع امثلہ تحریر کریں؟

جواب شبہ کی تعریف: ((كَوْنُ الشَّيْءُ يَشْبَهُ الثَّابِتَ وَلَيْسَ بِثَابِتٍ)) ”کسی چیز کا ثابت شدہ چیز کے مشابہ ہونا حالانکہ وہ چیز ثابت نہ ہو۔“

اقسام: شبہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱: شبہ محل ۲: شبہ ظن

شبہ محل کی تعریف:

وہ شبہ جو کسی محل میں نص سے ثابت ہو، اسے شبہۃ الدلیل یا شبہۃ الحکمیہ بھی کہتے ہیں۔

شبہۃ الظن کی تعریف:

وہ شبہ جو آدمی کے اپنے ظن اور خیال سے پیدا ہو اور اس کے لیے کوئی نص یا دلیل نہ ہو۔ اسے شبہۃ الاشتباہ یا شبہۃ الفعل بھی کہتے ہیں۔

شبہہ کی ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم دوسری قسم سے اقویٰ ہے۔ کیونکہ شبہ محل نص اور دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ جب کہ شبہ ظن آدمی کی اپنی رائے اور ظن سے ثابت ہوتا ہے۔

(گزشتہ سے پیوستہ ❀❀❀) کرنا درست نہیں کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی مسئلہ کا حل قرآن میں مل جائے تو حدیث دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ بات بھی درست نہیں ہے کیونکہ حدیث بھی قرآن کے مسئلے کی تقیید و تخصیص وغیرہ بیان کرتی ہے۔ مثلاً چوری کا حکم قرآن میں قطع ید ہے، لیکن چوری کا نصاب حدیث نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح زنا کی حد اور وراثت وغیرہ کے احکام حدیث کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں ہے۔

جیسے مندرجہ ذیل مثالوں سے وضاحت ہوتی ہے:

1 کسی باپ نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کر لی تو اس پر حدزنا واجب نہ ہوگی، اگر چہ باپ نے یہ اقرار کیا ہو کہ مجھے معلوم تھا کہ وہ لونڈی مجھ پر حرام ہے۔ اور اس وطی کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کے لیے اپنے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ، حدیث سے ثابت ہے۔ کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ" [1] جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے، تو اس نے گویا اپنی مملوکہ لونڈی سے وطی کی ہے۔ اور مملوکہ لونڈی کے ساتھ وطی کرنے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ اگر باپ نے لونڈی کو حرام سمجھتے ہوئے وطی کی ہو تو شبہ ظن پایا ہی نہ جائے گا۔ لیکن اس سے قوی شبہ محل موجود ہے۔ اس لیے حلت وحرمت میں بندے کے ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور نص کی وجہ سے اس لونڈی میں مِلک کا جو شبہ ثابت ہوا ہے اس کی وجہ سے حدِ زنا ساقط ہو جائے گی۔ اور بچے کا نسب بھی باپ سے ثابت ہو جائے گا۔ اگر باپ اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی یہ سمجھتے ہوئے کرے کہ وہ مجھ پر حلال ہے تو اس وقت دو قسم کے شبہے پیدا ہوئے، ایک شبہ محل اور دوسرا شبہ ظن اور اس صورت میں بطریق اولیٰ حد واجب نہ ہوگی۔

2 بیٹے نے اپنے باپ کی لونڈی سے وطی کی، تو اس وطی کی حلت وحرمت میں بیٹے کے گمان کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر بیٹے نے کہا میرا گمان یہ تھا کہ یہ لونڈی مجھ پر حرام ہے۔ تو حد زنا واجب ہوگی اس لیے کہ بیٹے کے لیے باپ کے مال میں مِلک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا تو اس جگہ شبہ محل اور شبہ ظن دونوں نہ پائے گئے اس لیے اس پر حد زنا واجب ہوگی۔ لیکن اگر بیٹے نے کہا میں نے اسے حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ باپ کے مال میں بیٹے کے مِلک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا اس لیے بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا اور اس شبہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا: "اِدْرَءُوْا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ" [2]

---

[1] ابن ماجہ: ۲۲۹۲۔ [2] یہ روایت نہیں ملی ترمذی میں یہ الفاظ ہیں۔ ادرءُ وا الحدود عن المسلمین ما استطعتم حدیث: ١٤٢٤۔

سوال جب دو دلیلوں میں تعارض پایا جائے تو اس کے حل کا کیا طریقہ ہے؟

جواب اہل اصول کے نزدیک تعارض کی تعریف یہ ہے:

اَلتَّقَابُلُ بَيْنَ الْحِنْسَيْنِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرًا۔

''دو برابر اور مساوی دلیلوں میں بظاہر ایسا تعارض پایا جائے کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔'' مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر قرآن کی دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو تو مجتہد تعارض کو ختم کرنے کے لیے سنت کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد قیاس صریح اور آثار صحابہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر دو قیاسوں میں تعارض واقع ہو جائے تو مجتہد تحرّی کرے گا۔ اور جس قیاس کے زیادہ صحیح ہونے کی اس کا دل گواہی دے اس پر عمل کیا جائے گا۔

اصول الشاشی کے حنفی شارحین نے دو آیتوں میں تعارض کی یہ مثال بیان کی ہے:

﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ [1]

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام، منفرد اور مقتدی سب پر قرآن پڑھنا فرض ہے۔

اور دوسری آیت میں فرمایا:

﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا﴾ [2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر سننا اور خاموش رہنا واجب ہے ان دونوں آیتوں کے مقدم اور مؤخر ہونے کی تاریخ معلوم نہ ہو سکی، تو حدیث کی طرف رجوع کیا گیا اور حدیث میں یہ وضاحت کی گئی کہ ((وَاِذَا قَرَأَ فَاَنْصِتُوْا)) [3] اس حدیث سے یہ واضح ہو گیا کہ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ القرآن کی قراءت کا حکم صرف امام اور منفرد کے لیے ہے، مقتدیوں کو یہ حکم نہیں ہے۔ [4]

---

[1] ۷۳/ مزمل: ۲۰۔ [2] ۷/ اعراف: ۲۰۴۔ [3] مسلم، کتاب الصلوٰۃ: ٤٠٤۔

[4] مذکورہ دونوں آیتوں میں تعارض ثابت کرنا درست نہیں۔ کیونکہ آیت (وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ……) تبلیغ پر محمول ہے، قراءۃ فی الصلوٰۃ مراد نہیں۔ جیسے مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے لکھا (الکلام الحسن، ملفوظات تھانوی صاحب، ۲۱۲/۲، طبع مکتبہ اشرفیہ لاہور) اور تھانوی صاحب کے شاگرد مولانا عبدالماجد دریا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دو سنتوں میں تعارض کی مثال:

ا۔ دو سنتوں کے تعارض کی احناف مثال بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف کی نماز کی دو رکعتیں، چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ پڑھائیں۔ جب کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الکسوف تمہاری نماز کی طرح ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ پڑھائی۔ ان دونوں روایتوں میں تعارض آنے کی وجہ سے آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا گیا تو اس بارے میں کسی صحابی کا کوئی اثر نہ ملا۔ تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس سے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید ہوئی۔ کیونکہ نماز ایسی نہیں جس کی ایک رکعت میں ایک سے زائد

(گزشتہ سے پیوستہ ❁❁❁) آبادی نے یہی کہا ہے (تفسیر ماجدی: ۳۷۳ حاشیہ نمبر ۲۹۹ طبع تاج کمپنی) یہ آیت مکہ میں نازل ہوئی اور اس کے نزول کے بعد بھی صحابہ کرام نماز میں کلام اور سلام کا جواب دیا کرتے تھے۔ نماز میں کلام کی ممانعت مدینہ میں ہوئی جب آیت (وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ) نازل ہوئی۔ جب اس آیت نے نماز میں کلام سے منع نہیں کیا تو سورۃ فاتحہ سے کیسے منع کر دیا؟ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک سورۃ فاتحہ کی قراءت امام، مقتدی اور منفرد ہر ایک پر ضروری ہے۔ (شرح مسلم از نووی، ۱/ ۱۷۰؛ شرح المهذب، ۳/ ۳٦٥) امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے اس بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ وہ جہری اور سرّی نمازوں میں فاتحہ پڑھنا فرض سمجھتے تھے (تفسیر قرطبی، ۱/ ۱۱۹) امام نووی نے شرح المھذب، ۳/ ۳۶۵ میں اور علامہ ابن عبدالبر نے التمہید، ۱۱/ ۵۴ میں امام احمدؒ کا سرّی نمازوں میں فاتحہ کا وجوب ذکر کیا ہے۔ احناف کے اس بارے میں تین نظریے ہیں، جیسے مولانا عبدالحی لکھنویؒ امام الکلام ص: ۴۵ پر بیان کیے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ انہوں نے ترک قراءت کو اختیار کیا ہے۔ یہ نہیں کہ انہوں نے قراءت خلف الامام کو ناجائز، مکروہ یا حرام کیا ہے (امام الکلام، ص: ٤٥، کتاب المجروحين، ۲/ ٥) دوسرا قول یہ ہے کہ فاتحہ خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔ (امام الکلام، ص: ۴۶) کراہت والا قول امام ابوحنیفہؒ یا صاحبین کا نہیں ہے بلکہ یہ سب متاخرین کی تخریجات ہیں۔ جیسے علامہ لکھنویؒ نے صراحت کی ہے۔ (امام الکلام، ص: ۴۶) تیسرا قول یہ ہے کہ سرّی نمازوں میں امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ پڑھنا مستحسن ہے۔ امام محمدؒ کا ایک قول یہی ہے بلکہ امام ابوحنیفہ سے بھی یہ منقول ہے چنانچہ علامہ مختار بن محمود نجم الدین حنفی المجتبیٰ شرح مختصر قدوری میں فرماتے ہیں: وَعَنْ اَبِی حَنِيْفَةَ لَا بَأس بِأَن يقرأ الفَاتِحةَ فى الظُّهْرِ وَالعَصْرِ وبِمَا شَآءَ مِنَ الْقُرْآن (امام الكلام، ص: ۳۹، فصل الخطاب، ص: ۲۹۸ چنانچہ راجح یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ کی قراءت امام، مقتدی اور منفرد تمام پر ضروری ہے۔ دیکھئے (البخاری، کتاب الاذان: ۷٥٦؛ مسلم: ۳۹٤؛ ارشاد الساری، ۲/ ٤٣٩))

رکوع ہوں۔ [1]

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس پر عمل اس وقت کیا جائے گا جب اس سے قوی دلیل موجود نہ ہو۔ اس اصول کی بناء پر فرماتے ہیں:

ا۔ اگر مسافر کے پاس پانی کے دو برتن ہوں ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک، تو وضو کے وقت مسافر تحرّی قیاس ہے اور تیمّم سے نماز پڑھنا نص سے ثابت ہے تو نص کے ہوتے ہو قیاس کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر مسافر کو پانی پینے کی ضرورت ہو تو وہ تحرّی کر کے پاک پانی متعین کر سکتا ہے کیونکہ اس بارے میں کوئی ایسی قوّی دلیل موجود نہیں جس میں پینے کے پانی کا کوئی بدل ثابت ہو اس لیے قیاس پر عمل کر کے تحرّی کے ذریعے پاک پانی متعین کرے گا۔

ب۔ اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو تو وہ پاک کپڑے کو متعین کرنے کے لیے تحرّی کرے گا کیونکہ اس شے مافوق دلیل ثابت نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

ملاحظہ: مصنفؒ فرماتے ہیں جب مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحرّی کر کے ایک کپڑے میں نماز پڑھ لی تو یہ تحرّی عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی۔ اور یہ پختہ تحرّی عامی تحرّی سے باطل نہ ہو گی مثلاً مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحرّی کر کے ایک کپڑے کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کر لی۔ تو عصر کے وقت اس کی تحرّی تبدیل ہوگئی تو اب اس کے لیے جائز نہیں کہ دوسرا کپڑا پہن کر نماز پڑھے بلکہ جس کپڑے کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کی ہے، اس سے ہی عصر کی نماز ادا کرے گا کیونکہ یہ تحرّی عمل سے پختہ ہو چکی ہے۔

اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے تو تحرّی کر کے ظہر کی نماز ایک سمت ادا کر لے۔ تو وہ عصر کی نماز دوسری تحری کے ساتھ ادا کر سکتا ہے۔ یہ اس لیے کہ قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے۔

---

[1] صلوٰۃ کسوف میں ایک رکعت میں دو یا تین رکوع کرنے کی روایات متعدد صحابہ کرام سے ثابت ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی صحیح البخاری: ۱۰۵۲؛ مسلم: ۹۰۸ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مسلم: ۹۰۴ اور امام مالک، امام احمد، امام شافعی، امام بخاری، امام شوکانیؒ وغیرہ ایک رکعت میں دو رکوع کے قائل ہیں۔ (زاد المعاد، ۱/ ۴۵۳؛ نیل الاوطار، ۲/ ۶۳۵)۔

جس طرح ابتدا میں بیت اللہ قبلہ تھا۔ ہجرت کے بعد سولہ یا سترہ ماہ بیت المقدس قبلہ رہا پھر تبدیل کر کے بیت اللہ کو قبلہ بنا دیا گیا۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ قبلے کے انتقال کا احتمال ہے۔ 1

تحری کے مسئلہ میں یہ اصول ثابت ہوا کہ جس چیز میں انتقال کا احتمال ہو، اس میں حکم تبدیل ہو سکتا ہے۔ اس اصول کے تحت امام محمدؒ نے اپنی کتاب ''جامع کبیر'' میں لکھا ہے کہ عیدین کی تکبیرات میں بندے کی رائے تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس کی تفصیل شارحین نے یہ لکھی ہے کہ نماز عیدین کی زائد تکبیرات میں امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت پر عمل کرتے ہوئے دس زائد تکبیرات کو اختیار کیا ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت کے مطابق چھ تکبیرات کو اختیار کیا ہے۔ اگر کسی آدمی نے عید کی پہلی رکعت میں امام شافعی کے نظریہ کے مطابق، ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے پانچ زائد تکبیریں کہیں ہوں اور دوسری رکعت میں اس کا رجحان بدل گیا اور امام ابو حنیفہ کے نظریہ کے مطابق ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دے کر تین تکبیریں کہے گا۔ 2

---

1 جس طرح دو کپڑوں میں سے ایک کی نجاست نکل کر دوسرے میں نہیں جا سکتی اسی طرح قبلہ بھی ایک جگہ سے اٹھ کر دوسری جگہ نہیں جا سکتا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی پر تحویل قبلہ کا حکم نہیں آ سکتا اس لیے صاحب کتاب کی یہ مثال درست نہیں ہے۔

2 امام شافعی، امام احمد اور مالکؒ کے نزدیک عیدین کی پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کہی جائیں۔ صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابو سعید، حضرت جابر، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اس کے قائل تھے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز، امام زہری، امام اوزاعی، امام شوکانی اور امیر صنعانی وغیرہمؒ اس کے قائل تھے۔ (نیل الاوطار، ۲/ ۶۰۰؛ سبل السلام، ۲/ ۶۸۱) اور یہی راجح ہے کیونکہ حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی روایت ابو داؤد: ۱۱۵۱ حضرت عمرو بن عوف مدنیؓ کی حدیث جامع الترمذی: ۵۳۶ اور حضرت سعد القرظ کی روایت ابن ماجہ: ۱۲۷۷ اس پر دلالت کرتی ہے۔)

البحث الرابع

قیاس

سوال قیاس کا لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے اس کے حجت ہونے کے دلائل تحریر کریں؟

جواب قیاس کا لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں اور اصطلاحاً: تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْاَصْلِ إِلَى الفَرْعِ بعلّةٍ بَيْنَهُمَا۔ ''اصل سے فرع کی طرف حکم کو لے جانا دونوں (اصل وفرع) کے درمیان علتِ مشترکہ کے پائے جانے کی وجہ سے۔''

جس چیز کے بارے میں کتاب وسنت سے کوئی نص پائی جائے اسے ''اصل'' یا ''مقیس علیہ'' کہتے ہیں اور جس کو قیاس کیا جائے اسے ''فرع'' یا ''مقیس'' کہتے ہیں۔ اصل میں جو معنی اس کے حکم کا سبب بنتا ہے اسے ''علت متحدہ'' یا ''علت مؤثرہ'' کہتے ہیں۔ اور اس علت پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اسے حکم کہتے ہیں، مثلاً: شراب کی حرمت کے بارہ میں یہ آیت ہے:

﴿ اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ ﴾ [1]

اس میں سکران (نشہ) علت ہے۔ اور شراب کی حرمت اس کا حکم ہے۔ اور یہی علت افیون، ہیروں وغیرہ میں پائی جاتی ہے، تو ان کا حکم بھی شراب والا ہی ہوگا اور یہ تمام چیزیں فرع کہلائیں گی۔

حجیت قیاس:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔ اور اس کی مندرجہ

---

[1] ٥/ المآئدة: ٩٠۔

ذیل دلیلیں پیش کی ہیں:

1 نبی ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ بن جبل کو یمن کی طرف گورنر بنا کر بھیجا اور ان سے پوچھا تم کس طرح فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے کہا: کتاب اللہ کے ساتھ، اگر کتاب اللہ میں نہ ملا تو سنتِ رسول کے ساتھ، اگر اس میں بھی نہ ہوا تو اپنے اجتہاد کے ساتھ۔ تو آپ ﷺ نے اس کی رائے کو درست قرار دیا۔ [1]

2 خثعم قبیلے کی ایک عورت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ سے سوال کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے اور سواری پر بیٹھ نہیں سکتا۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: مجھے بتلایئے اگر تیرے باپ پر کسی کا قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کرنا چاہے تو کیا وہ ادا ہوگا یا نہیں؟ اس نے جواب دیا ضرور ادا ہوگا۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فَدَيْنُ اللهِ اَحَقُّ أَنْ يُقْضٰى" اللہ کا قرض زیادہ حق دار ہے کہ اس کو ادا کیا جائے۔ [2]

3 حضرت امام شافعیؒ کے تلامذہ میں سے ابن صباغ اپنی کتاب ''الشامل'' میں اور امام ابو داؤد اور امام ترمذی اپنی سنن میں یہ روایت لائے ہیں کہ ایک بدوی نے سوال کیا کیا مَس ذکر سے وضو کیا جائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((هَلْ هُوَ اِلَّا بَضْعَةٌ مِّنْكَ)) وہ تیرے جسم کا ایک حصہ ہے۔ [3] اس حدیث سے ثابت ہوا کہ آپ نے عضو خاص کو دیگر اعضاء پر قیاس کیا ہے۔

---

[1] سنن ابی داود، باب اجتهاد الرأی فی القضاء حدیث: ۳۵۹۲ یہ روایت سنداً اور متناً درست نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں حارث بن عمرو مجہول ہے اور وہ عَنْ أُناس من اهل حمص مِنْ اصحابِ معاذٍ سے بیان کرتا ہے وہ بھی مجہول ہیں۔ اس لیے امام بخاری اور جمہور نے اسے ضعیف کہا ہے۔ اور متن اس لیے درست نہیں کہ احکام ومسائل اور معاملات میں قرآن وحدیث کو ملا کر فیصلہ ہوگا اس میں کوئی درجہ بندی نہ ہوگی یہ روایت دوسری سند سے بھی مروی ہے لیکن وہ بھی ضعیف ہے۔ [2] صحیح البخاری، باب وجوب الحج وفضله: ۱٤٤۲؛ مسلم، باب الحج عن العاجز...... : ۱۳۳٤ ۔ ان دونوں روایتوں میں "نعم" کے الفاظ ہیں فدین الله احق کے الفاظ نہیں یہ الفاظ مسلم: ۱۱٤۸ میں ہیں مگر یہ روزے کے بارے میں ہیں۔

[3] سنن النسائی: ۱٦٥ و لفظه؛ سنن ابی داود، باب الرخصة فی ذلك ۱۸۲؛ جامع الترمذی، باب ماجاء فی ترك الوضوء من مسّ الذكر: ۸٥۔ حدیث بسرۃ اور حدیث طلق بن علی کی تطبیق سنت کی بحث میں گزر چکی ہے۔

4 حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے اس عورت کے حق مہر کا سوال کیا گیا جس کا حق مہر متعین نہ کیا گیا تھا اور دخول سے قبل خاوند فوت ہو گیا، تو ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے اپنے اجتہاد کے ذریعے مہر مثل بیان کیا اور پھر نص سے اس کی تصدیق بھی ہو گئی۔ [1]

ملاحظہ: مذکورہ چاروں مثالوں سے ثابت ہوا کہ قیاس بھی شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے۔ چونکہ یہ سب سے کمزور دلیل ہے۔ اس لیے کسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

سوال قیاس کے صحیح ہونے کے لیے کتنی شرطیں ہیں؟ ہر شرط کی امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں:

۱۔ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو۔
۲۔ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن نہ ہو۔
۳۔ جس حکم کو متعدی کیا گیا ہو وہ ایسا حکم نہ ہو جس کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو۔
۴۔ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لیے ہو، نہ کہ حکم لغوی کے لیے۔
۵۔ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔

مذکورہ پانچوں شرطوں کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو کیونکہ اگر وہ کسی نص کے معارض آ جائے تو یہ قیاس درست نہ ہوگا، مثلاً:

1 حسن بن زیاد سے منقول ہے کہ ان سے کسی آدمی نے نماز میں قہقہہ لگانے کا مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے بتلایا کہ قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ تو سائل نے اس کے

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے: جامع الترمذی، باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها: ١١٤٥؛ سنن النسائی، باب فی أباحة التزوج بغیر صداق: ٣٣٥٨، ٣٣٥٦؛ سنن ابی داؤد، باب فیمن تزوج ولم یسّم صداقاً حتی مات: ٢١١٦، ٢١١٤۔

مقابلے میں قیاس کی صورت پیش کی کہ اگر کوئی آدمی نماز کی حالت میں پاک دامنہ عورت پر تہمت لگا دے تو اس سے صرف نماز ٹوٹتی ہے، وضو نہیں ٹوٹتا حالانکہ تہمت لگانا بنسبت قہقہہ لگانے سے بھی بڑا جرم ہے تو مصنفؒ فرماتے ہیں چونکہ یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اس لیے یہ درست نہ ہوگا۔ ❶

2 عورت اپنے محرم باپ، بھائی وغیرہ کے ساتھ حج وغیرہ کے سفر پر بالاتفاق جا سکتی ہے

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغیر محرم کے حج وغیرہ کا سفر نہیں کر سکتی، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ با اعتماد امین عورتوں کے ساتھ سفر کر سکتی ہے اس لیے کہ جس طرح محرم کے ساتھ جانے سے اپنے نفس پر اعتماد اور فتنے سے امن ہوتا ہے اسی طرح امین عورتوں کے ساتھ جانے سے بھی اعتماد اور فتنے سے امن حاصل ہوتا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس، نص کے مقابلے میں ہے۔ اس لیے درست نہیں ❷ اور نص وہ حدیث ہے۔ حضرت ابوامامۃ نبی ﷺ سے بیان کرتے ہیں: ((لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْزَوْجُهَا او ذُوْرَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا)) ❸

دوسری شرط:

دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم تبدیل نہ ہوتا ہو۔

تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ نص مطلق ہو اور قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جائے، مثلاً:

❶ امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں نیت کرنا شرط ہے۔ وہ اس کو تیمّم پر قیاس کرتے ہیں،

---

❶ اس جگہ مقیس علیہ محل نظر ہے کیونکہ حدیث اعرابی سخت ضعیف ہے جس میں قہقہہ لگانے سے نماز اور وضو کے ٹوٹنے کا ذکر ہے مزید ص ۱۹۶ پر دیکھیے۔

❷ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ راجح ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کسی عورت کے لیے حلال نہیں کہ محرم کے بغیر ایک رات اور دن کا سفر کرے (بخاری: ۱۰۸۸) اور ایک راویت میں تین دن کا ذکر ہے۔ (بخاری: ۱۰۸٦؛ مسلم: ۱۳۳۸)۔

❸ مسلم، باب سفر المرأۃ مع محرم الٰی حج وغیرہ: ۱۳٤۰ یہ روایت ابوسعید خدریؓ کی ہے ابوامامہؓ کی نہیں اور الفاظ میں بھی کچھ فرق ہے۔

جس طرح تیمّم طہارت اور مفتاح صلوٰۃ ہے۔ اسی طرح وضو بھی طہارت اور مفتاح صلوٰۃ ہے۔ جب تیمّم میں نیت بالاتفاق شرط ہے تو وضو میں بھی نیت شرط ہے۔ 1

مصنفؒ فرماتے ہیں یہ قیاس، وضو کی مطلق آیت کو مقیّد کی طرف لے جاتا ہے اور قرآن کے مطلق کو قیاس سے مقیّد کرنا جائز نہیں۔

2 امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیت اللہ کے طواف میں وضو اور سترِ عورہ شرط نہیں ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں۔ امام شافعیؒ نے طواف کو نماز پر اس حدیث کے ساتھ قیاس کیا "اَلطَّوَافُ بِالْبَیْتِ صَلٰوۃٌ" جب نماز میں وضو اور ستر عورہ شرط ہے تو طواف میں بھی دونوں شرط ہوں گے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں یہ قیاس طواف کے مطلق حکم ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ 2 کو مقیّد کرتا ہے۔ اور قرآن کے مطلق حکم کو قیاس سے مقیّد کرنا جائز نہیں۔ 3

تیسری شرط:

تیسری شرط یہ ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ غیر معقول المعنیٰ نہ ہو، یعنی قیاس کے لیے یہ شرط ہے کہ اصل کے حکم کی علت عقل میں آنے والی ہو اگر

---

1 امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک وضو میں نیت کرنا ضروری ہے۔ امام لیث، امام ربیعہ، امام اسحٰق بن راھویہ رحمۃ اللہ علیہم کا بھی یہی موقف ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام مقاصد میں نیت شرط ہے۔ (فتح الباری، ۱/ ۱٤) حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے ۱۵ طریقوں سے احناف کا ردّ کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ وضو میں نیت ضروری ہے۔ (اعلام الموقعین، ۳/ ۱۱۱)۔

2 ۲۲/ الحج: ۲۹۔ 3 امام ابوحنیفہ، امام ابن تیمیہ، صدیق حسن خان اور البانیؒ طواف میں وضو کو شرط قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ذکر کرتی ہیں: ((اَنَّهٗ تَوَضَّأَ ثُمَّ طَافَ بِالْبَيْتِ)) "آپ نے وضو کیا، پھر بیت اللہ کا طواف کیا۔" (بخاری: ۱٦٤۱؛ مسلم: ۱۲۳۵) اور صرف فعل وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ جبکہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہم وجوب کے قائل ہیں۔ (المغنی، ۵/ ۲۲۳؛ السیل الجرار، ۲/ ۱۹۱) البتہ ستر کے بارے میں جمہور کا موقف وجوب اور شرط والا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ستر ڈھانپنا ضروری نہیں ہے۔ (نیل الاوطار، ۳/ ۳۹٦) جمہور کی دلیل عموی اعتبار سے بھی ہے کہ جب عام حالت میں عورۃ ڈھانپنا واجب ہے تو دوران طواف بالاولیٰ ہوگا اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((وَلَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ عُرْيَانٌ)) (مسلم: ۱۳٤۷) "کوئی بھی بیت اللہ کا طواف برہنہ حالت میں نہ کرے۔"

عقل میں آنے والی نہ ہو تو وہ قیاس قابلِ قبول نہ ہوگا، مثلاً:

1 اگر کوئی یہ کہے کہ جس طرح کھجور کے نبیذ سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح دیگر اشیاء کے نبیذوں سے بھی وضو کرنا جائز ہوگا۔ تو صاحب کتاب کے نزدیک یہ قیاس درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا خلاف قیاس، حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ اور نبیذ سے جواز وضو کے حکم کی علت عقل میں آنے والی نہیں ہے اس لیے دیگر نبیذوں کو نبیذ تمر پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ [1]

2 کسی آدمی کو نماز میں قے یا نکسیر آ جائے، تو احناف کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس پر ضروری ہے کہ وہ دوبارہ وضو کر لے، اگر اس دوران کسی سے کلام نہ کی ہو تو وہ پہلی نماز پر بنیاد قائم کر سکتا ہے۔ اگر کوئی آدمی قے اور نکسیر پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہے کہ دوران نماز سر زخمی ہو جانے یا احتلام ہو جانے سے بھی دوبارہ وضو کر کے پہلی نماز پر بنیاد قائم کی جا سکتی ہے، تو یہ قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ قے اور نکسیر کی صورت میں بنیاد قائم والا مسئلہ خلاف قیاس اور خلاف عقل ہے۔ اس لیے کسی دوسری چیز کو اس پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ [2]

---

[1] امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھجور کے نبیذ سے وضو کرنا درست ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے جس میں آپ نے فرمایا (تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ) یہ روایت جس طرح عقل کے خلاف ہے اسی طرح سند کے لحاظ سے بھی ضعیف ہے۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علمائے سلف نے اس کے ضعیف ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ (فتح الباری، ۱/ ٤٧١)، امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت مختلف اسناد سے آئی ہے لیکن کوئی بھی قابلِ حجت نہیں ہے۔ (شرح معانی الآثار، ۱/ ۹٤) ملا علی قاریؒ نے سید جمال کا قول نقل کیا ہے کہ اس حدیث کے ضعیف ہونے پر محدثین کا اتفاق ہے۔ (مرقاۃ المفاتیح، ۲/ ۱۸۲) جبکہ امام شافعیؒ، امام احمد اور جمہور کے نزدیک نبیذ سے وضو کرنا درست نہیں کیونکہ یہ قرآن کی نص کے خلاف ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کا حکم دیا ہے۔ اور ابن مسعودؓ والی مذکورہ روایات ضعیف ہے۔ بلکہ ابن مسعودؓ کے اپنے بیان کے خلاف ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ شب جن میں میں آپ ﷺ کے ساتھ نہ تھا۔ (مسلم: ٤٥٠؛ جامع الترمذی: ۳۲۵۸)۔

[2] امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قے اور نکسیر ناقض وضو ہیں۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے ((مَنْ اَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ)) (ابن ماجه: ۱۲۲۱) ''جسے قے آ جائے یا نکسیر پھوٹ پڑے یا پیٹ کی چیز منہ تک آ جائے یا مذی آ جائے تو وہ نماز سے نکل جائے اور وضو کرے۔'' لیکن یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ امام زیلعی اور حافظ بوصیری نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

3 امام ابوحنیفہ وشافعی رحمۃ اللہ علیہما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قلیل پانی نجاست گرنے سے فوراً نجس ہو جاتا ہے، البتہ کثیر پانی نجاست گرنے سے نجس نہیں ہوگا۔ اِلّا یہ کہ اس کے اوصاف ثلاثہ تبدیل ہوں۔ پھر دونوں اماموں میں کثیر وقلیل کی مقدار میں اختلاف ہے، ابوحنیفہؒ کے نزدیک قلت وکثرت کا مدار مبتلیٰ آدمی کی رائے پر ہے۔ چونکہ ہر آدمی صاحب رائے نہیں ہو سکتا تو متاخرین فقہائے حنفیہ نے اس کی مقدار ۱۰ ہاتھ ×۱۰ ہاتھ مقرر کی ہے۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو مٹکوں کے برابر پانی کثیر مقدار ہے۔ اور اس سے کم قلیل مقدار ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے متبعین میں سے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر دو الگ الگ مٹکوں میں ناپاک پانی ہو اور پھر دونوں مٹکوں کے پانی کو ایک جگہ اکٹھا کر دیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا۔ اور اس کے بعد الگ کرنے سے پانی پاک ہی رہے گا اور نجاست عود نہیں کرے گی۔ مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اگر اصل میں یہ حکم ثابت ہو بھی جائے کہ دو مٹکوں کے برابر پانی کثیر ہوتا ہے تو یہ حکم غیر معقول المعنیٰ ہے اور اس کی علت عقل میں آنے والی نہیں اور جس حکم کی علت عقل میں آنی والی نہ ہو اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ 1

گزشتہ سے پیوستہ ❀❀❀) (نصب الرایۃ، ۱/ ۳۸؛ مصباح الزجاجۃ، ۱/ ۳۹۹) اور حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ کی روایت ان الفاظ سے ہے (اَنَّ رسول اللّٰہ ﷺ قَاءَ فَتَوَضَّأَ) (جامع الترمذی: ۸۷؛ ابو داود: ۲۳۸۱) یہ روایت سند کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن اس میں آپ کا فعل ذکر کیا گیا ہے جس سے وضو کا باطل ہونا ضروری نہیں معلوم ہوتا نیز وضوء کا لغوی معنیٰ کلی کرنا وغیرہ کا بھی احتمال ہے۔ امام شافعی، امام مالک، ابن تیمیہ، ابن قیم اور البانی رحمہم اللہ کے نزدیک قے اور نکسیر نواقض وضو نہیں ہے۔ (بدائع الصنائع ۱/ ۲٤؛ نیل الاوطار، ۱/ ۲۸۸؛ مجموع الفتاویٰ، ۲/ ۲۳٤؛ تمام المنۃ، ص: ۱۱۱) راجح بات یہی ہے کہ قے اور نکسیر نواقض وضوء نہیں ہے۔ بلکہ ان کی وجہ سے وضو کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ قاعدۃ براءۃ اصلیہ کے خلاف ہے، اور صحابہ کرام جنگوں میں خون سمیت نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔ ایک صحابی کو دوران نماز تیر لگا لیکن اس نے اپنی نماز کو جاری رکھا۔

1 (امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کثیر پانی وہ ہوگا جس کی ایک طرف کو حرکت دی جائے تو دوسری طرح متحرک نہ ہو۔ اور امام ابو یوسف، محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دس ہاتھ چوڑا اور دس ہاتھ لمبا حوض پانی بھرا ہو تو وہ کثیر ہوگا ورنہ قلیل (الھدایہ، ۱/ ۱۸؛ المبسوط، ۱/ ٦۱) امام شافعی، امام احمد اور جمہور کے نزدیک (❀❀❀ بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

چوتھی شرط:

قیاس کی صحت کی چوتھی شرط یہ ہے کہ علت کا بیان کرنا حکم شرعی کے ثابت کرنے کے لیے ہو، نہ کہ حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لیے مثلاً:

❶ احناف کے نزدیک خمر انگور کے اس کچے شیرے کو کہا جاتا ہے جس میں جھاگ پیدا ہو کر نشہ پیدا ہو جائے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا ایک قطرہ بھی پینا حرام ہے اگرچہ وہ نشہ آور نہ ہو۔ اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے کیونکہ اس نے قرآن کی نص قطعی کا انکار کیا ہے۔

مَطْبُوخُ مُنَصَّفْ انگور کے اس شیرے کو کہا جاتا ہے جس کو پکا کر آدھا کر دیا گیا ہو۔ احناف کے نزدیک اس کی وہ مقدار حرام ہوگی جو نشہ آور ہو۔ اور اس سے کم مقدار حرام نہ ہوگی اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا۔

شوافع کے نزدیک مطبوخ منصف بھی خمر ہے۔ اس لیے کہ خمر کہتے ہیں ((مَا خَامَرَ الْعَقْلَ)) ''جو عقل پر پردہ ڈال دے۔'' ❶

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ یہ لغت میں قیاس کرنا ہے۔ جبکہ صحت قیاس کے لیے شرط ہے کہ قیاس لغوی حکم کو ثابت کرنے کے لیے نہ ہو بلکہ شرعی حکم کو ثابت کرنے کے لیے ہو۔

گزشتہ سے پیوستہ ❀❀❀) جب پانی دو قلے ہو تو پلید نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف تبدیل ہو جائے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((اِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ)) (جامع الترمذی: ٦٧؛ ابو داود: ٦٣)

اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بات راجح ہے کیونکہ وہ صحیح احادیث کے مطابق ہے۔ البتہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ استدلال محل نظر ہے کہ پلید مٹکوں کو اکٹھا کر کے الگ کر دیا جائے تو پاک ہو جاتے ہیں۔)

❶ امام شافعی، امام محمد، امام نووی، حافظ ابن حجر اور جمہور محدثین وفقہا رحمہم اللہ کے نزدیک ''خمر'' ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو نشہ دے۔ صحیح اور راجح بات یہی ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منبر رسول پر دورانِ خطبہ ارشاد فرمایا: اے لوگو! شراب کی حرمت پانچ اشیاء سے ہے: انگور، کھجور، شہد، گیہوں اور جو۔ ''خمر'' ہر وہ چیز ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے۔ (بخاری: ٥٥٨١ ومسلم: ٣٠٣٢) ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ)) (سنن ابن ماجہ: ٣٣٩٢؛ ابوداود: ٣٦٨١؛ ترمذی: ١٨٦٥)۔

2 احناف کے نزدیک نباش (کفن چور)، سارق (چور) نہیں ہے۔ اس لیے نباش پر قطع ید کی حد نہیں آئے گا۔ جبکہ شوافع کے نزدیک نباش بھی سارق ہے۔ اس لیے اس پر بھی قطع ید کی حد آئے گی۔

شوافع نے نباش کو سارق اس لیے قرار دیا ہے کہ جس طرح سارق دوسروں کا مال خفیہ طریقے سے لینا ہے اس طرح نباش بھی میت کا کفن خفیہ طریقے سے اتار لینا ہے۔

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ یہ قیاس لغوی حکم کو ثابت کرنے کے لیے ہے، نہ کہ شرعی حکم کو ثابت کرنے کے لیے۔

ملاحظہ: مصنفؒ نے امام شافعیؒ کے اس قیاس کے فاسد ہونے پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

1 اہلِ عرب سیاہ گھوڑے کو ادھم کہتے ہیں لیکن کالے حبشی کو ادھم نہیں کہتے۔ اسی طرح سرخ گھوڑے کو سرخی کی وجہ سے کمیت کہتے ہیں جبکہ سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے۔ اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا تو حبشی کو کالا رنگ ہونے کی وجہ سے ادھم اور سرخ کپڑے کو سرخی کی وجہ سے کمیت کہنا چاہیے تھا حالانکہ اس طرح استعمال نہیں ہے۔

2 اگر لغت میں قیاس کرنا جائز ہو جائے تو اس سے اسباب شرعیہ باطل ہو جائیں گے اور جس قیاس سے شرعی اسباب باطل ہوں تو وہ قیاس خود باطل ہو گا، مثلاً: شریعت نے سَرِقَہْ (چوری) کو احکام کی ایک قسم یعنی قطع ید کے حکم کا سبب قرار دیا ہے۔ اگر ہم قطع ید کے حکم کو اس چیز کے متعلق کر دیں جو سَرِقہ سے بھی عام ہے تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ قطع ید کا سبب سرقہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہے۔

پانچویں شرط:

صحت قیاس کی پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس کو قیاس کیا جا رہا ہے اس کے متعلق قرآن وسنت میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، مثلاً:

1 احناف کے نزدیک کفارہ قتل میں مومن گردن کا آزاد کرنا ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [1] لیکن قسم اور ظہار کے کفارہ میں مطلق رقبہ کو

---

[1] ٤/ النسآء: ٩٢۔

آزاد کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اس کے کفارے کے لیے مومنہ کی قید نہیں لگائی گئی۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قسم اور ظہار کے کفارہ میں بھی مومن گردن آزاد کرنا ضروری ہے۔

صاحب کتاب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ قسم اور ظہار کے کفارہ میں نص بیان ہو چکی ہے اور نص میں مطلق رقبہ کی آزادی کا حکم ہے۔ اس لیے اس کو کفارہ قتل پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ [1]

2 ظہار کرنے والے کے لیے یہ کفارہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ مباشرت سے قبل ایک غلام آزاد کرے یا دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے۔ اگر روزوں کے درمیان مباشرت کر لی تو دوبارہ نئے سرے سے روزے رکھنا ضروری ہوں گے۔ روزوں کی طاقت نہ ہونے پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طعام میں قبل از مسیس کی قید نہیں ہے۔ اس لیے اگر طعام کے وسط میں مباشرت کر لی، تو نئے سرے سے کفارہ شروع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ روزوں پر قیاس کرتے ہوئے طعام میں بھی قبل از مسیس کی قید لگاتے ہیں۔

صاحب کتاب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ طعام کے بارے میں نص آ چکی ہے اس لیے اس کو روزوں پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

3 حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر جانے والا اگر راستے میں روک دیا جائے تو اس کے حلال ہونے کا طریقہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ قربانی کا جانور حدود حرم میں بھیج کر ذبح ہونے تک انتظار میں رہے اور جب جانور ذبح ہونے کا یقین ہو جائے تو احرام کھول کر حلال ہو جائے۔ اگر وہ قربانی کی طاقت نہ رکھتا ہو تو ہمیشہ احرام کی حالت میں رہے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ﴾ [2]

---

[1] اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی بات راجح ہے کہ مطلق کو مومنہ کی قید سے مقید نہ کیا جائے کیونکہ مطلق کو مقید کرنے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہونے کے ساتھ ساتھ سبب بھی ایک ہو۔ لیکن اس جگہ حکم تو دونوں کا ایک ہے لیکن سبب الگ الگ ہے۔ ایک کا سبب ''ظہار'' ہے اور دوسرے کا سبب ''قتل'' ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: الوجیز: ۲۸۶؛ ارشاد الفحول: ۱٤٥، ۱٤٦)۔ [2] ۲/ البقرۃ: ۱۹٦۔

اسی طرح حج تمتع کرنے والے پر قربانی کرنا واجب ہے۔ اگر قربانی کی طاقت نہ ہو تو دس روزے رکھے ان میں سے تین روزے ایام حج میں رکھے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک محصر (جس کو راستے میں روک دیا گیا ہو) کو اگر قربانی کی طاقت نہ ہو تو اس پر حج تمتع کرنے والے کی طرح دس روزے رکھنے واجب ہیں۔ جبکہ احناف کے نزدیک محصر کے لیے روزے رکھنا درست نہیں کیونکہ اس کے لیے الگ نص آچکی ہے۔ [1]

حج تمتع کرنے والا قربانی نہ ہونے کی وجہ سے دس روزے رکھے گا اور ان میں سے تین ایام حج میں ہوں گے اگر ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر قربانی کرنا ضروری ہوگا خواہ کسی سے قرض لے کر کرے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں اگر وہ ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا تو رمضان کے قضا روزوں کی طرح بعد میں جب چاہے رکھ سکتا ہے۔ احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ان روزوں کو رمضان کے قضا روزوں پر قیاس کرنا درست نہیں۔ کیونکہ ان کے بارہ میں الگ نص وارد ہو چکی ہے۔ وہ نص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ جب ان کے پاس ایک آدمی نے آکر یہ کہا کہ میں نے حج تمتع کیا ہے اور قربانی کے بدلے ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم اب قربانی کرو۔ تو اس نے کہا میں قربانی نہیں کر سکتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اپنے قبیلے کے کسی آدمی سے قرض لے لو تو اس نے کہا میرے قبیلے کا کوئی آدمی یہاں نہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے غلام سے کہا اسے ایک بکری کی قیمت دے دو۔

---

[1] امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محصر آدمی اس وقت احرام کھولے گا جب قربانی حرم میں جا کر ذبح ہونے کا یقین ہو جائے۔ جبکہ جمہور کے نزدیک احصار والی جگہ پر قربانی ذبح کر کے احرام کھول سکتا ہے۔ جمہور کی بات راجح ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے مقام پر ہی جانور ذبح کر دیئے تھے۔ (بخاری: ۱۸۰۹) تفصیل کے لیے دیکھئے: (نیل الاوطار، ۳/ ۴۵۳؛ المغنی، ۵/ ۱۹۴؛ بدائع الصنائع، ۲/ ۱۷۷)۔

فصل

قیاس شرعی

سوال قیاس شرعی کسے کہتے ہیں؟ اور قیاس کی علت کن ذرائع سے معلوم کی جاتی ہے؟

جواب فقہاء نے قیاس کی متعدد تعریفیں کی ہیں، بعض نے یہ تعریف کی ہے: ((تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْاَصْلِ اِلَى الْفَرْعِ لِعِلَّةٍ مُتَحِدَةٍ بَيْنَهُمَا)) ''اصل کا حکم فرع کی طرف پہنچانا دونوں میں علت کے متحد ہونے کی وجہ سے''

اور صاحب کتاب نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ((هُو تَرَتُّبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنًا هو عِلَّةٌ لِذٰلك الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ)) ''کسی غیر منصوص پر وہ حکم مرتب کر دینا جو منصوص والا ہو اس معنی کا لحاظ کرتے ہوئے جو اس حکم کی علت میں ہو۔'' علت کا ہونا کتاب اللہ سے معلوم ہوگا یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوگا، یا اجماع سے یا مجتہدین کے اجتہاد و استنباط سے معلوم ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ نے ہر ایک کی الگ الگ مثالیں بیان کی ہیں۔ جن کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

کتاب اللہ سے علت کا معلوم ہونا:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ....
لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۭ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ۭ﴾ [1]

اس آیت کریمہ میں گھروں میں کام کرنے والی لونڈیاں اور چھوٹے بچوں کو حکم دیا ہے کہ وہ تین اوقات میں گھروں میں داخل ہونے سے پہلے اجازت طلب کریں اور ان تین اوقات کے علاوہ بغیر اجازت کے داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں۔ اور اس کی علت کثرت

---

[1] ٢٤/ النور: ٥٨۔

طواف بیان کی گئی ہے۔ ہر وقت اجازت طلب کرنے کے حرج کو کثرت طواف کی علت سے ساقط کر دیا۔ نبی ﷺ نے اسی کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جوٹھے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا اور فرمایا: ((لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ)) [1] مصنف فرماتے ہیں علماء کرام نے کثرت طواف کی علت کی وجہ سے گھر میں رہنے والے جانوروں کو جیسے چوہا، چھپکلی وغیرہ بلی پر قیاس کیا اور نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا ہے۔

ملاحظہ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے رخصت افطار کی علت پر ایک جزوی مسئلہ متفرع کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں، مسافر کے لیے رمضان کے روزے کو افطار کرنے کی رخصت ہے۔ اور مسافر کو یُسر (آسانی) پہنچانا، اس کی علت ہے۔ اس معنی کے اعتبار کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کر کے روزہ رکھ لے تو اس کا یہ روزہ درست ہوگا۔ کیونکہ جب مسافر کو بدنی فائدے کی وجہ سے روزہ افطار کرنے کی رخصت دی گئی ہے تو دینی فائدے کے لیے دوسرا واجب روزہ رکھنے کی اجازت بطریق اولیٰ ثابت ہوئی۔ کیونکہ دینی فائدہ دنیاوی فائدے سے مقدم ہوتا ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے لیے آسانی روزہ رکھنے میں ہے اس لیے افطار کی رخصت ساقط ہو جائے گی۔ (صاحبین کی بات راجح معلوم ہوتی ہے۔)

سنت رسول سے علت کا معلوم ہونا

1 نبی ﷺ نے فرمایا: ((لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا اسْتَرْخَتْ مُفَاصِلُهُ)) [2]

اس حدیث میں نبی ﷺ نے وضو کے ٹوٹنے کی علت خود بیان فرما دی ہے وہ

---

[1] ترمذی: ۹۲۔ [2] سنن أبي داود، باب الوضوء من النوم: ۲۰۲؛ جامع الترمذی، باب ما جاء في الوضوء من النوم: ۷۷۔ ابوداود اور ترمذی کے الفاظ مختلف ہیں مفہوم یہی ہے۔

"اِسْتَرَخَتْ مَفَاصِلُہٗ" (جوڑوں کا ڈھیلا ہونا) ہے چنانچہ جس نیند میں یہ علت پائی جائے گی وہ ناقض وضو ہوگی جیسے ٹیک لگا کر یا تکیہ لگا کر اس طرح سونا کہ اگر اس سہارے کو نکال دیا جائے تو انسان گر جائے۔ اور یہی علت بے ہوشی اور نشے کی حالت میں بھی پائی جاتی ہے، تو ان حالتوں میں بھی وضو باطل ہو جائے گا۔

2 حضرت فاطمہ بنت ابی حُبیش رضی اللہ عنہا نے استحاضہ کے خون کے بارہ میں سوال کیا کہ انہیں بہت کثرت سے یہ خون آتا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((تَوَضَّئِیْ وَصَلِّیْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَی الْحَصِیْرِ قَطْرًا فَاِنَّہٗ دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَ)) [1] آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں خون بہنے کو وجوب وضو کی علت قرار دیا ہے تو یہی علت سینگی لگوانے یا زخم وغیرہ کی وجہ سے پائی جائے تو تب بھی وضو باطل ہو جائے گا۔

اجماع سے علت کا معلوم ہونا:

نابالغ بچے کی ولایت باپ کو حاصل ہوتی ہے کیونکہ اس میں علت صغر سنی ہے۔ اور یہی علت نابالغ بچی میں پائی جاتی ہے تو اس کی ولایت بھی باپ کو حاصل ہوگی۔ لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونے پر باپ کی ولایت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح لڑکی کے بالغ ہونے پر بھی باپ کی ولایت ختم ہو جاتی ہے۔ [2]

سوال حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی کتنی قسمیں ہیں؟

جواب حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو بڑی قسمیں ہیں:

---

[1] حدیث کے الفاظ بالکل مختلف ہیں البتہ ابن ماجہ کے الفاظ کچھ ملتے ہیں وتوضئي لكل صلاة و ان قطر الدم علی الحصير (حديث:٦٢٤)؛جامع الترمذی، باب ماجاء فی المستحاضة: ١٢٥؛ سنن ابی داود، باب من روٰی أن الحيضة إذا أدبرت لا تدع الصلاة: ٢٨٢)۔ خون کا نکلنا نواقض وضو میں سے نہیں ہے۔ جس طرح گزشتہ صفحات میں گزر چکا ہے۔

[2] لڑکی کی ولایت کی الگ سے نص موجود ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ)) ابوداود: ۲۰۸۵؛ جامع الترمذی: ۱۱۰۱؛ ابن ماجہ: ۱۸۸۱) ایک روایت ہے: ((اَيُّمَا امْرَءَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)) (ابوداود: ۲۰۸۳؛ جامع الترمذی: ۱۱۰۲؛ ابن ماجہ: ۱۸۷۹) اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا درست نہیں ہوتا۔

① جس حکم کو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ حکم اصل یعنی مقیس علیہ میں ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ نوع میں متحد ہو، یعنی فرع کا حکم بعینہٖ اصل کا حکم ہو لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہو، مثلاً

1 نابالغ لڑکے پر باپ کو نکاح کروانے کی ولایت ہے اور اس کی علت صِغرِ سنی ہے۔ اور یہی علت نابالغ لڑکی میں بھی پائی جاتی ہے تو اس پر بھی باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوگی۔ [1]

2 کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جوٹھے کی نجاست ساقط کر دی گئی ہے اور اسی کثرت طواف کی علت کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے دیگر جانوروں کے جوٹھے کی نجاست کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا۔

3 نابالغ لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا، باپ کی ولایت کو زائل کرنے کی علت ہے۔ اسی علت کی وجہ سے نابالغ لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونے پر باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔ [2]

② جس حکم کو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو، وہ حکم اصل میں ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ جنس میں متحد ہو۔ یعنی اصل اور فرع کا حکم ایک وَصف میں متحد ہو، اور دوسرے میں مختلف۔ اسی بات کو ان الفاظ میں بھی کہہ سکتے ہیں: وہ حکم مضاف میں متحد ہو اور مضاف الیہ میں مختلف ہو، مثلاً:

1 کثرت طواف بچوں اور لونڈیوں کے حکم میں اجازت طلب کرنے کے حرج کے ساقط ہونے کی علت ہے، تو کثرت طواف کی اسی علت کی وجہ سے بلی اور گھروں میں رہنے والے دیگر جانوروں کے جوٹھے کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہو جائے گا۔

---

[1] اس کی الگ دلیل موجود ہے اس لیے قیاس کی ضرورت نہیں۔ جیسے حضرت عروۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ((اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ خَطَبَ عَائِشَةَ اِلٰی اَبِی بَکْرٍ)) ''نبی ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے شادی کے لیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے کہا۔'' (بخاری: ٥٠٨١)۔

[2] فرع کی مستقل دلیل موجود ہے اس لیے اس کے قیاس کی بھی ضرورت نہیں ہے جیسے آپ ﷺ نے فرمایا: ((لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ)) (جامع الترمذی: ١١٠١؛ ابو داود: ٢٠٨٥)۔

اس مثال میں اصل اور فرع میں علت کثرت طواف ہے اور دونوں کا حکم ایک وصف میں متحد اور دوسرے میں مختلف ہے۔ اصل کا حکم حرج استیذان کا سقوط ہے اور فرع کا حکم حرج نجاست کا سقوط ہے۔ یعنی دونوں کا حکم مضاف (حرج) میں متحد ہے۔ اور مضاف الیہ (استیذان اور نجاست سؤر) میں مختلف ہے۔

❷ نابالغ لڑکی کے مال میں باپ کے تصرف کرنے کی ولایت کی علت صغر سنی ہے اور اسی علت کی وجہ سے نابالغ لڑکی کے نفس میں بھی باپ کے تصرف کرنے کی ولایت ہوگی۔

❸ لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا باپ کی ولایت کو زائل کرنے کی علت ہے۔ یہی علت اس کے نفس میں باپ کی ولایت کو زائل کرنے کا سبب بنے گی۔ [1]

سوال قیاس متحد فی الجنس کی نوع میں تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے، تجنیس علت کی وضاحت کریں؟

جواب تجنیس علت کا لغوی معنی ہے کہ علت کو ہم جنس بنانا اور اصطلاحاً اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ قیاس کی اس نوع میں علت کا اتنا عام ہونا ضروری ہوتا ہے کہ وہ اصل اور فرع دونوں کو شامل ہو۔ اگر علت عام نہ ہو، جیسے علت اصل میں پائی جائے لیکن فرع میں نہ پائی جائے۔ تو تجنیس علت نہ ہوگی اور قیاس بھی صحیح نہ ہوگا، مثلاً:

چھوٹی بچی اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہوتی ہے اس لیے اس کی ولایت باپ کے لیے ثابت کی گئی ہے۔ اسی طرح چھوٹی بچی اپنے نفس کے تصرف کرنے سے بھی عاجز ہے تو اس کے نفس میں بھی باپ کی ولایت ثابت ہوگئی۔ جس طرح ''عجز عن التصرف'' کی علت عام ہے۔ جس طرح یہ علت مال میں پائی جاتی ہے اسی طرح نفس میں بھی پائی جاتی ہے۔ جس کی بنا پر دونوں کا حکم ایک ہوگا۔

سوال قیاس متحد النوع اور متحد الجنس کا حکم کیا ہے؟

جواب قیاس متحد فی النوع: اس کا حکم یہ ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے سے حکم باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہیں۔ تو حکم میں بھی

---

[1] فرع کی الگ دلیل نص کے ذریعہ پائی گئی ہے۔ اس لیے اس میں قیاس درست نہ ہوگا۔

متحد ہوں گے۔ اگر کوئی آدمی دونوں میں فرق بیان کرے تو اس سے یہ قیاس باطل نہیں ہوگا۔

قیاس متحد فی الجنس: اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی تجنیس علت کا انکار کر دے تو قیاس باطل ہو جائے گا، مثلاً:

چھوٹی بچی کے مال میں باپ کو تصرف کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ تو اس کے نفس میں بھی باپ کو ولایت حاصل ہوگی اگر کوئی اس میں فرق بیان کرے کہ چھوٹی بچی کے مال میں جو باپ کو تصرف حاصل ہے۔ اس میں صِغر کی تاثیر زیادہ ہے، کیونکہ مالی ضروریات ابتداء سے انتہاء تک رہتی ہیں۔ اور ان ضرورتوں کو مؤخر بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ان ضرورتوں کو پورا کرنے کی ولایت باپ کو دی گئی ہے لیکن چھوٹی بچی کے نفس میں تصرف کی ضروریات اس قدر نہیں ہوتیں بلکہ نابالغ میں تو شہوت ہوتی ہی نہیں، اور بلوغت کے بعد اس کی ضرورت پیش آتی ہے چونکہ تصرف فی النفس کی ولایت کو تصرف فی المال والا درجہ نہیں ہے تو یہ قیاس مع الفاروق ہوگا، تو اس فرق کے بعد قیاس باطل ہو جائے گا۔

سوال جس قیاس میں علت مجتہد کے اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو اس کی مثال سے وضاحت کریں اور ایسے قیاس کا حکم بیان کریں؟

جواب صاحب کتاب نے قیاس کی تیسری قسم وہ بیان کی ہے جس میں علت مجتہد کے اجتہاد اور رائے سے معلوم کی گئی ہو، یعنی جب کسی نص میں ایسا وصف پایا جائے جو اس کے حکم کے مناسب ہو تو حکم کی نسبت اسی وصف کی طرف کر دی جاتی ہے اور اسی وصف کو حکم کی علت قرار دے دیا جاتا ہے اس لیے کہ یہی وصف حکم کے مناسب ہے، مثلاً:

اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت کے بارہ میں فرمایا:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ﴾ [1]

لیکن اللہ تعالیٰ نے شراب کے حرام ہونے کی علت بیان نہیں کی۔

اگر کوئی شراب کی حرمت کی علت اس کا مائع ہونا، رنگ سیاہ ہونا، جھاگ اُبھر آنا وغیرہ بیان کرے تو یہ وصف حکم کے مناسب نہیں ہے البتہ اگر کوئی یہ وصف بیان کرے کہ اس کی

---

[1] ٥/ المائدة: ٩٠۔

حرمت کی علت نشہ ہے تو یہ وصف حرمت کے حکم کے مناسب ہے۔ اس لیے کہ اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مل چکا ہے۔ اور تمام ائمہ ومجتہدین نے اسی وصف کو حرمت کی علت قرار دیا ہے چنانچہ یہ وصف مجتہد کے اجتہاد سے معلوم کیا گیا ہے۔ [1] اور جس میں یہ علت پائی جائے گی اس میں یہی حکم جاری کیا جائے گا۔

حکم: جس قیاس کی علت مجتہد کے اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو وہ فرق مناسب کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے۔ فرق مناسب سے مراد، اصل اور فرع میں پائے جانے والے وصف میں مناسب فرق کا پایا جانا ہے۔

سوال قیاس کی مذکورہ اقسام میں علت کے فرق کی وجہ سے قیاس کے مراتب میں کیا فرق ہوگا؟

جواب قیاس کی مذکورہ تین اقسام میں فرق کی بنا پر، قیاس پر عمل کرنے کے درجات اور مراتب میں مندرجہ ذیل فرق ہوگا:

قسم اول:

جس قیاس کی علت، نص (کتاب وسنت) سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا اس فیصلے کی طرح ہوگا جو گواہوں کے تزکیہ اور عدالت کے بعد ان کی شہادت پر کیا گیا ہو۔

قسم دوم:

جس قیاس کی علت، اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا اس فیصلے کی طرح ہوگا جس کے گواہوں کی عدالت ظاہر ہو لیکن تزکیہ معلوم نہ ہو۔

قسم سوم:

جس قیاس کی علت مجتہد کے اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا اس فیصلے کی طرح ہوگا جو مستور الحال گواہوں کی گواہی پر کیا گیا ہو۔

---

[1] یہ علت مجتہد کے اجتہاد سے ہی نہیں بلکہ احادیث رسول سے معلوم کی گئی ہے۔ جسے آپ ﷺ نے فرمایا: (كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ) ''ہر نشہ آور مشروب حرام ہے۔ (بخاری: ٢٤٢؛ مسلم: ٢٠٠١) ایک روایت ہے: (مَا أَسْكَرَ كَثِيْرُهُ فَقَلِيْلُهُ حَرَامٌ) ''جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ دے، اس کی کم مقدار بھی حرام ہے۔'' (ابن ماجہ: ٣٣٩٢؛ ابو داود: ٣٦٨١)۔

فصل

قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات

سوال قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات کون کون سے ہیں؟

جواب مصنفؒ نے قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات بیان کیے ہیں ج
مندرجہ ذیل ہیں:

١۔ الممانعة ٢۔ القول موجب العلة ٣۔ القلب ٤۔ العکس

٥۔ فساد الوضع ٦۔ الفرق ٧۔ النقص ٨۔ المعارضة

سوال ممانعت کسے کہتے ہیں؟ اس کی اقسام مع امثلہ تحریر کریں۔

جواب ممانعت سے مراد یہ ہے کہ سائل معلل کی دلیل کے کل یا بعض مقدمات کو قبول
کرنے سے انکار کردے۔ ممانعت کی دو قسمیں ہیں:

① منع الوصف:

اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہو، سائل اس
وصف کے علت ہونے کا انکار کردے، مثلاً:

❶ شوافع کے نزدیک صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے یعنی جب شوال ک
چاند نظر آنے پر روزوں کو (ختم) کرنے کا وقت شروع ہو جائے تو صدقۃ الفطر واجب ہو جا
ہے۔ اس لیے امام شافعیؒ کے نزدیک جس انسان نے وقت افطار کو پالیا اس پر صدقۃ الفط
واجب ہوگا۔ اگر وہ رات کو فوت ہو جائے تب بھی صدقہ فطر اس کے ذمے ہوگا۔

احناف کے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب افطار نہیں بلکہ "رَأْس يَمُوْنُهٗ
وَيَلِيْهِ" (ایسے افراد کا ہونا جن کے اخراجات اور نگرانی کرنا پڑے) ہونا سبب فطر ہے۔ معلل
نے صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب "فطر" کو قرار دیا تھا لیکن مخالف سائل نے اس کا انکار ک
دیا۔ چنانچہ مخالف کے ہاں رات کو فوت ہونے والے سے صدقہ فطر ساقط ہو جائے گا۔ اس

طرح رات کو پیدا ہونے والا بچہ یا رات کو مسلمان ہونے والے پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ فطر واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے وقت افطار کو نہیں پایا۔

2 صاحب نصاب آدمی پر سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اگر سال گزرنے کے بعد اس کا تمام مال ہلاک ہو جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا وجوب ساقط نہ ہوگا۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا وجوب ساقط ہو جائے گا کیونکہ جب سبب ہلاک ہو گیا تو وجوب کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا۔

② منع الحکم:

منع الحکم سے یہ مراد ہوتا ہے کہ معلل نے جو حکم ثابت کیا ہے، سائل اس کا انکار کر دے، مثلاً:

1 زکوٰۃ کے وجوب پر احناف اور شوافع کا اتفاق ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہونے پر اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور یہ انسان کے ذمہ ہو جاتی ہے اس لیے مال کی ہلاکت سے زکوٰۃ کا وجوب ساقط نہ ہوگا، جیسے قرضدار کی طرف سے قرض کا مطالبہ کرنے کے بعد اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح مال کی ہلاکت سے یہ زکوٰۃ والا فریضہ ساقط نہ ہوگا۔ جبکہ احناف کے نزدیک یہ منع الحکم کے قبیل سے ہے۔ یعنی قرضدار مقروض کے مال سے اپنے قرضے کے مطابق مال لینا چاہے تو مقروض کا منع کرنا حرام ہے۔ ایسی صورت میں مقروض کو چاہیے کہ وہ اپنے مال اور قرضدار کے درمیان سے ہٹ جائے تاکہ قرض دار اپنے قرضے کے مطابق مال وصول سکے۔ مصنفؒ کے نزدیک وجوب ادا کا انکار کرنا ''منع الحکم'' کے قبیل سے ہے۔

2 وضو میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک دو یا تین بالوں پر مسح کرنا فرض ہے۔ اور پورے سر پر نئے پانی سے تین بار مسح کرنا سنت ہے۔ امام شافعیؒ نے سر کے مسح کی تثلیث کو اعضائے مغسولہ پر قیاس کیا ہے۔ احناف اس کا جواب ممانعت الحکم کے انداز میں دیتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں

کرتے کہ اعضائے مغسولہ میں حکم تثلیث ہے بلکہ فعلِ غسل کو، محل فرض میں طویل کرنا سنت ہے تاکہ مقدارِ فرض میں کچھ زیادتی ہو جائے اور وضو میں مقدارِ فرض کی زیادتی بار بار دھونے سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ نماز کے قیام میں مقدارِ فرض میں زیادتی قرأت کے لمبا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

3 امام شافعیؒ کے نزدیک غلّے کو غلّے کے بدلے بیچا جائے تو عِوَضَیْن پر قبضہ کرنا ضروری ہے جس طرح نقدی پر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے۔ احناف اس کا جواب ممانعت کے انداز میں دیتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نقود پر مجلس عقد میں جانبین سے قبضہ کرنا ضروری ہے بلکہ نقود کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلے نہ ہو۔ البتہ نقود میں قبضہ کے بغیر تعیین نہیں ہو سکتی بلکہ ایک دینار کے عوض دوسرا دینار بدلہ جا سکتا ہے اس لیے مجلس میں قبضہ کے ساتھ تعیین ہوگی لیکن غلے میں قبضہ ضروری نہیں بلکہ اشارے سے بھی تعین ہو سکتی ہے۔

سوال قول ''موجب العلۃ'' سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب قول ''موجب العلۃ'' سے یہ مراد ہوتا ہے کہ سائل وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرے، لیکن اس بات کا دعویٰ کرے کہ علت کا حکم اس حکم کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعویٰ کیا ہے، مثلاً:

1 وضو میں کہنیوں اور ٹخنوں کو دھونا جمہور کے نزدیک فرض ہے لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "اِلَی الْمَرَافِقِ" فرما کر کہنی کو دھونے کی حدّ قرار دیا ہے اور حد محدود میں داخل نہیں ہوا کرتی تو مرافق اور کعب دھونے میں شامل نہ ہوں گے جیسے: ﴿ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ ﴾ [1] میں اَلَّیْل ، صِیَام میں داخل نہیں، تو مِرْفَقَیْن و کَعْبَیْن ساقط کی حد ہوں گے نہ کہ داخل کی حد۔

2 امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رمضان کے روزے نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہیں۔ جس طرح رمضان کے روزے کی قضاء کو نیت سے متعین کرنا ضروری ہے۔ امام شافعیؒ

---

[1] ۲/ البقرۃ: ۱۸۷۔

نے روزے کی فرضیت کو علت قرار دیا ہے۔ جس طرح قضائے رمضان فرض ہے اور نیت سے متعین کرنا فرض ہے اسی طرح رمضان کا روزہ بھی فرض ہے اور اس کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم روزے کے فرض ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن اس کا تعیُّن والا حکم تسلیم نہیں کرتے، وہ اس لیے کہ رمضان کے روزے کی تعین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے جیسے آپ ﷺ نے فرمایا: ((اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ)) ''البتہ قضاء رمضان کی تعیین شریعت کی طرف سے نہیں پائی گئی اس لیے بندے کی تعیین ضروری ہے۔

سوال قلب سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب قلب کا لغوی معنی الٹا کر دینے کے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: معلّل نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہو، سائل اس چیز کو معلول یعنی حکم قرار دے اور جس چیز کو معلل نے معلول بنایا ہو سائل اسی چیز کو علت قرار دے، مثلاً:

1. امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح ایک صاع کو نصف صاع کے بدلے بیچنا منع ہے اسی طرح غلے کی ایک مٹھی کو دو مٹھیوں کے بدلے میں بیچنا بھی منع ہے۔ انہوں نے اناج کو نقدی پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح نقدی کی قلیل و کثیر مقدار میں کمی بیشی جائز نہیں ہے، اسی طرح دیگر کیلی اور وزنی چیزوں میں بھی کمی بیشی جائز نہ ہوگی۔

احناف اس کے جواب میں قلب والی صورت اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قلیل مقدار میں کمی بیشی جائز نہیں تو کثیر مقدار میں بھی جائز نہیں اور غلے کی قلیل مقدار وہ ہوگی جسے شرعی پیمانے سے ماپا جا سکے اور وہ نصف صاع ہے۔ اور غلے کی ایک مٹھی کا کوئی شرعی پیمانہ نہیں ہے۔ چونکہ یہ قلیل مقدار میں شامل نہیں ہوگی اس لیے اس میں کمی بیشی کرنا جائز ہے۔ اس مثال میں شوافع نے جس چیز کو علت بنایا تھا، احناف نے اس کو معلول اور جس کو انہوں نے معلول بنایا اس کو انہوں نے علت بنا دیا ہے۔ [1]

---

[1] یعنی شوافع کے نزدیک کثیر مقدار میں سود کا جاری ہونا ''علت'' ہے اور قلیل مقدار میں جاری ہونا ''حکم'' ہے۔ اور احناف کے نزدیک قلیل مقدار میں سود کا جاری ہونا ''علت'' ہے اور کثیر مقدار میں جاری ہونا ''حکم'' ہے۔

2 اگر کوئی آدمی قتل کر کے حرم میں پناہ لے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے قصاص لیا جائے گا۔ کیونکہ وہ قصاص فی النفس کو قصاص فی العضو پر قیاس کرتے ہیں۔ اور قصاص فی العضو حرم میں بالاتفاق جائز ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرم میں قصاص فی العضو تو جائز ہے لیکن قصاص فی النفس جائز نہیں کیونکہ قرآن نے فرمایا: ﴿ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا ﴾ [1] امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انسانی اعضاء مال میں سے ہیں اور جب کسی کا مالی نقصان کرنے کے بعد حرم میں پناہ لی جائے تو اس سے مالی تاوان جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح عضو کو تلف کر کے حرم میں پناہ لینے والے سے بھی قصاص لیا جائے گا۔

اس مثال میں امام شافعیؒ کے نزدیک قتل فی النفس کا حرام ہونا، واجب کرتا ہے عضو کے کاٹنے کے حرام ہونے کو یعنی حَرم کے جانور کو جان سے قتل کرنا حرام ہے، تو اس کے عضو کو کاٹنا بھی حرام ہے۔ اسی طرح انسان کو قیاس کیا جائے گا۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جانور کے عضو کو کاٹنے کا حرام، واجب کرتا ہے جان سے مارنے کے حرام ہونے کو یعنی جیسے حرم کے شکار کا عضو کاٹنا منع ہے۔ اسی طرح اس کو جان سے قتل کرنا منع ہے۔ لیکن انسان میں اس طرح نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ انسان کے اعضاء مال کے حکم میں ہیں تو مال کا نقصان کرنے والے سے حرم میں تاوان لیا جائے گا تو اس طرح اعضاء تلف کرنے والے سے بدلہ لیا جائے گا جبکہ نفس کے قتل کی ممانعت نصِ قرآن سے ثابت ہے کہ ((مَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا)) گویا کہ امام شافعیؒ نے جس چیز کو علت بنایا تھا احناف نے اسی چیز کو معلول بنا دیا اور یہ بات واضح ہے کہ ایک ہی چیز کا بیک وقت علت اور معلول ہونا محال ہے۔

دوم قسم:

معلّل نے جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہو، سائل اسی وصف کی علت کو حکم کی ضد بنا دے، مثلاً:

1 امام شافعیؒ کے نزدیک رمضان کے روزے کے لیے تعیین نیت ضروری ہے، یعنی جس طرح قضائے رمضان کا روزہ فرض ہے اور اس کے لیے تعیین نیت ضروری ہے، اسی طرح

---

[1] ۳/ آل عمران: ۹۷۔

رمضان کا روزہ فرض ہے، تو اس کے لیے بھی تعیین نیت ضروری ہوگی۔ امام شافعیؒ نے فرض ہونے کو علت قرار دیا ہے۔ اور دونوں کے لیے تعیین کے ضروری ہونے کا حکم ثابت کیا ہے احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں فرض ہونے کا وصف تو عدم تعیین نیت کا تقاضا کرتا ہے، اس لیے کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کے لیے تعیین نیت شرط نہیں ہوگی۔ اس مثال میں امام شافعیؒ نے فرض ہونے کے وصف کو تعیین کے ضروری ہونے کی علت قرار دیا ہے اور احناف نے فرض ہونے کے وصف کو عدم تعیین کی علت قرار دیا ہے۔

سوال عکس کسے کہتے ہیں؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب عکس کا لغوی معنی کسی چیز کو پہلے طریقے کی طرف لوٹا دینا۔ اہل اصول کی اصطلاح میں عکس کا معنی یہ ہے کہ سائل معلل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے، مثلاً:

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے استعمال والے زیورات پر زکوٰۃ نہیں ہے کیونکہ یہ استعمال ہونے والے کپڑوں کی طرح ہیں۔ جس طرح کپڑوں پر زکوٰۃ نہیں اسی طرح استعمالی زیورات میں زکوٰۃ نہیں۔ امام شافعیؒ نے دونوں میں علت ''استعمال'' بنائی ہے۔ احناف اس کی دلیل یہ بناتے ہیں کہ اگر زیورات استعمالی کپڑوں کی طرح ہیں تو مرد کے استعمال کا سونا (انگوٹھی وغیرہ) میں بھی زکوٰۃ نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ یہ بھی استعمال ہونے والے کپڑوں کی طرح ہے۔ جبکہ مردوں کے استعمال سونے میں زکوٰۃ کے فرض ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ [1]

احناف کے اس اعتراض پر شوافع اصل اور فرع میں فرق کرنے پر مجبور ہو گئے۔ پھر

---

[1] اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ راجح ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ ہے۔ کیونکہ سونے و چاندی کے عموم میں زیورات بھی شامل ہیں۔ نیز اس کی خاص روایات بھی موجود ہیں۔ چنانچہ ایک عورت اپنی بیٹی سمیت آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی، اس کی بیٹی کے ہاتھ میں سونے کے دو کنگن تھے تو آپ نے پوچھا: کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ اس نے عرض کیا نہیں۔ تو آپ نے فرمایا: کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ان کے بدلے تمہیں آگ کے دو کنگن پہنائے؟ یہ سن کر اس عورت نے دونوں کنگن اتار پھینکے۔ (ابو داود: ١٥٦٣؛ جامع الترمذی: ٦٣٧) اس طرح حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے سونے کے زیور کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: اگر تم اس کی زکوٰۃ ادا کرو تو یہ کنز نہیں ہے۔ (ابو داود: ١٥٦٤؛ دارقطنی: ٢/ ١٠٥) اسی بات کے قائل ہیں ابن حزم، امیر صنعانی، ابن منذر، ابن باز...... رحمہم اللہ تعالیٰ)

شوافع نے یہ فرق ظاہر کیا کہ مردوں کے لیے زیورات استعمال کرنا حرام ہے۔ جب مردوں کے لیے زیورات استعمال کرنا شرعاً ثابت ہی نہیں، جبکہ عورتوں کے لیے زیورات کا استعمال جائز اور ثابت ہے۔ اس لیے عورتوں کے زیورات کو استعمال کپڑوں پر قیاس کرنا صحیح ہو گا۔ جبکہ مردوں کے لیے درست نہ ہوگا۔

سوال فسادِ وضع سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب استدلال کرنے والا الحکم کی علت، ایسے وصف کو قرار دے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو یعنی استدلال کرنے والے نے قیاس میں جس حکم کو علت بنایا ہو، سائل اس پر اعتراض کرے کہ قیاس کی یہ وضع ہی فاسد ہے۔ کیونکہ جس علت کو وصف بنایا گیا ہے وہ وصف علت بننے کے لائق ہی نہیں، مثلاً:

1. اگر غیر مسلم خاوند بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اور فساد نکاح کی علت اسلام کا انکار ہوگی۔ [1] جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک خاوند بیوی میں سے کسی ایک کے مسلمان ہونے پر فوراً نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ اور فاسد نکاح کی علت اسلام لانے کا وصف ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح اختلاف دین کی وجہ سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے جیسے خاوند بیوی دونوں مسلمان ہوں اور ایک مرتد ہو جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں کافر ہوں اور ایک مسلمان ہو جائے تو اسی اختلاف دین کی وجہ سے نکاح فاسد ہو جائے گا۔ احناف فسادِ وضع کے انداز میں جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام لانے کا وصف، مِلک نکاح کے زائل ہونے کے حکم کے مناسب نہیں ہے۔

2. اگر آدمی آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو اس کا لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ گویا کہ امام شافعیؒ نے لونڈی سے نکاح کے ناجائز ہونے کی علت آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کو بنایا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں لونڈی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور وہ فسادِ وضع کے طور پر اس طرح جواب دیتے ہیں کہ

---

[1] اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ راجح ہے۔

آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنے کا وصف لونڈی سے نکاح کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔ چنانچہ آزاد عورت سے نکاح کے قادر ہونے کا وصف، لونڈی سے نکاح کے عدم جواز میں مؤثر نہ ہوگا۔

ملاحظہ:

صاحب کتاب نے چھٹا اعتراض ''فرق'' کا بیان نہیں کیا ہے چونکہ اس کا ذکر قیاس کی دو قسموں یعنی قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس میں گزر چکا ہے۔ اس لیے دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

سوال نقض اور معارضہ کی تعریف مع امثلہ بیان کریں؟ اور دونوں میں فرق واضح کریں۔

جواب **مناقضہ:** کسی قیاس میں علت کا پایا جانا اور حکم کا نہ پایا جانا مناقضہ کہلاتا ہے۔ یعنی ایک جگہ قیاس میں جس وصف کو علت بنایا تھا وہ وصف کسی دوسری جگہ بھی پایا جائے لیکن حکم وہ نہ پایا جائے، مثلاً:

امام شافعیؒ کے نزدیک تیمّم اور وضو دونوں سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ اور تیمّم میں نیت بالاتفاق لازمی ہے تو وضو میں بھی لازمی ہوگی گویا کہ امام شافعی نے طہارت کے وصف کو علت قرار دیا ہے۔ [1]

احناف بطور نقض یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ وصف نجس کپڑے اور برتن میں بھی پایا جاتا ہے تو اس میں بھی نیت کے فرض ہونے کا حکم ہونا چاہیے تھا۔ جبکہ وہ بالاتفاق فرض نہیں ہے۔

معارضہ: سائل مستدل کی دلیل کے خلاف ایسی دلیل پیش کرے جس سے مستدل کا حکم باطل ہو جائے اسے معارضہ کہتے ہیں، مثلاً:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں سر کا مسح بھی مغسولہ اعضاء کی طرح رکن ہے، جس

---

[1] وضو میں نیت کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ کا نظریہ راجح ہے۔ جیسے گزشتہ میں تفصیل ہو چکی ہے۔ امام مالکؒ، امام احمد، حافظ ابن حجر، ابن قیم، ابن حزم اور امام شوکانیؒ تمام کا یہی موقف ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری، ١/ ١٤؛ الام ١/ ١٢٩؛ المغنی ١/ ١١٠؛ المحلی ١/ ١٣١)۔

طرح اعضائے مغسولہ میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون ہو گی۔ احناف معارضہ کے انداز میں یہ جواب دیتے ہیں کہ سر کا مسح واقعی رکن ہے جس طرح موزوں پر مسح کرنا اور تیمّم میں ہاتھ اور چہرے کا مسح کرنا رکن ہے۔ جس طرح موزوں اور تیمم کے مسح میں تثلیث بالاتفاق مسنون نہیں اسی طرح سر کے مسح میں بھی مسنون نہ ہو گی۔ [1]

مناقضہ اور معارضہ میں فرق:

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مناقضہ میں دلیل کا بطلان ہوتا ہے۔ جبکہ معارضہ میں حکم کا بطلان ہوتا ہے۔

---

[1] سر کے مسح کے بارے میں زیادہ راجح بات یہی ہے کہ ایک مرتبہ مسح کیا جائے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ((مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً)) پھر فرمایا کہ میں نے تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بتلانا مناسب سمجھا ہے۔ (جامع ترمذی: ۴۸؛ ابو داود: ۱۱۱) البتہ ایک روایت میں تین مرتبہ مسح کا ذکر بھی آتا ہے۔ اس لیے جواز اس کا بھی ہے۔ دیکھیے (ابو داود: ۱۰۷)۔

فصل

حکم کا علت اور سبب کے ساتھ تعلق

سوال حکم، سبب اور علت کی تعریف کیجیے؟ اور حکم کا تعلق علت اور سبب کے ساتھ بیان کیجیے۔

جواب حکم کی تعریف: شرعی خطاب کے بعد مکلّف کے فعل کو جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اسے حکم کہتے ہیں، خواہ وہ کیفیت فرض وواجب کی ہو یا ندب، حرمت اور کراہت کی ہو یا کم از کم اباحت کی ہو۔

سبب کی تعریف: جو کسی چیز تک کسی واسطے کے ساتھ پہنچنے کا ذریعہ ہو، اسے سبب کہا جاتا ہے، مثلاً:

راستہ پر چل کر انسان منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ تو منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے راستہ سبب ہے اور چلنا واسطہ ہے۔ اسی طرح ڈول کے ساتھ پانی نکالنا، ڈول رسّی کے ذریعے پانی تک پہنچتا ہے تو ڈول کا پانی تک پہنچنا سبب اور رسی واسطہ ہے۔

علت کی تعریف: جو چیز سبب اور حکم کے درمیان واسطہ ہو اسے علت کہتے ہیں یا اس طرح کہیں جو وصف، حکم کی پہچان کرانے والا ہو اسے علت کہا جاتا ہے۔

شرط کی تعریف: وہ چیز جس پر حکم کا وجود موقوف ہو، اور اس کے عدم سے حکم نہ پایا جائے۔ اسے شرط کہتے ہیں۔ جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے۔

مختصر یہ کہ جو چیز حکم تک پہنچانے کا کسی واسطہ سے ذریعہ ہو اسے سبب اور واسطے کو علت اور جو حکم پہنچانے کا نہ ذریعہ ہو اور نہ واسطہ بلکہ اس کے وجود پر حکم موقوف ہو اسے شرط کہتے ہیں۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

1. اصطبل کا دروازہ کھول دیا گیا اور گھوڑا بھاگ کر گم ہوگیا۔ اس مثال میں گھوڑے کا گم ہو جانا حکم ہے اصطبل کا دروازہ کھولنا سبب ہے اور گھوڑے کا نکل کر بھاگ جانا علت ہے۔

2 پنجرے کا دروازہ کھولنے سے پرندے کا اڑ کر گم ہو جانا۔اس مثال میں پرندے کا گم ہو جانا حکم ہے، پنجرے کا دروازہ کھولنا سبب ہے اور اس کا اڑ کر جانا علت ہے۔

3 غلام کی زنجیر کا کھول دینا اور اس کا بھاگ کر گم ہو جانا۔اس مثال میں غلام کا گم ہو جانا حکم ہے، زنجیر کا کھولنا سبب ہے اور اس کا بھاگنا علت ہے۔

سوال جب سبب اور علت اکٹھے ہو جائیں تو حکم کی اضافت کس طرف کی جاتی ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب جب سبب اور علت کسی جگہ اکٹھے ہو جائیں تو حکم کی اضافت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لیے علت حکم میں موثر ہوتی ہے اور اس کا تعلق حکم کے ساتھ قوی ہوتا ہے۔ جبکہ سبب تو صرف حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے حکم میں مؤثر نہیں ہوتا اور اس کا تعلق حکم کے ساتھ قوی بھی نہیں ہوتا البتہ جب علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا دشوار ہے تو پھر سبب کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔اور علت کی طرف حکم کی نسبت اس وقت دشوار ہوتی ہے۔جب سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل واقع نہ ہو۔مصنف نے اس مسئلہ کی وضاحت پانچ مثالوں سے کی ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

1 کسی آدمی نے بچے کو چھری دی اور بچے نے چھری سے اپنے آپ کو قتل کر دیا۔تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا۔کیونکہ چھری دینا قتل کا سبب ہے اور بچے کا اپنے آپ کو قتل کرنا علت ہے۔اور یہ علت فاعل مختار کا فعل ہے ایسے قتل کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور سبب کی طرف نہیں کی جائے گی البتہ اگر چھری بچے کے ہاتھ سے خود بخود گر کر زخمی کر دے تو اب زخم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔کیونکہ سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل نہیں ہے۔

2 کسی آدمی نے بچے کو گھوڑے پر سوار کر دیا اور بچے نے گھوڑے کو ہانک دیا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا دیت کا ضامن نہ ہوگا۔کیونکہ گھوڑے پر سوار کرنا مرنے کا سبب ہے اور بچے کا گھوڑے کو ہانکنا مرنے کی علت ہے اور یہ فاعل مختار کا فعل ہے سبب اور علت کے پائے جانے کے وقت حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے، البتہ اگر بچے نے گھوڑے کو نہ ہانکا ہو بلکہ وہ خود بخود کودنا شروع کر دے اور بچہ گر کر فوت ہو جائے تو اب حکم کی نسبت سبب کی طرف

کی جائے گی اور سوار کرنے والے سے دیت وصول کی جائے گی۔

3 ایک آدمی نے چور کو کسی مال کی دلالت کر دی اور چور نے اس مال کو چرا لیا تو دلالت کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ اس لیے کہ چور کا چوری کرنا مال کے ضائع ہونے کی علت ہے اور دلالت کرنا اس کا سبب ہے۔ جب سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے۔

4 کسی آدمی نے قاتل کو مقتول کی دلالت کر دی اور قاتل نے جا کر اس کو قتل کر دیا تو راہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ راہنمائی کرنا سبب ہے، اور قاتل کا قتل کرنا یہ علت ہے جب سبب اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لیے راہنمائی کرنے والے پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

5 کسی آدمی نے ڈاکوؤں کو قافلے کی راہنمائی کر دی تو انہوں نے جا کر قافلہ لوٹ لیا تو راہنمائی کرنے والے پر تاوان نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ راہنمائی کرنا ڈاکہ ڈالنے کا سبب ہے اور ڈاکوؤں کا مال چھیننا علت ہے۔ جب سبب اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے۔ اس لیے ڈاکوؤں کی راہنمائی کرنے والے پر تاوان نہیں آئے گا۔

سوال جب سبب اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے، تو مُودع اور غیر محرم کا شکار کی راہنمائی کرنے والے مسئلہ میں حکم کی نسبت سبب کی طرف کیوں کی جاتی ہے؟

جواب مودع پر ودیعت کا ضمان اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس نے ودیعت کی حفاظت نہیں کی جو اس پر واجب تھی اور اس نے واجب حفاظت کو ترک کر کے جرم کا ارتکاب کیا ہے اور اسی جرم کی وجہ سے اس پر ودیعت کا تاوان واجب ہوگا چنانچہ ودیعت کی طرف رہنمائی کرنے کی وجہ سے تاوان نہیں آئے گا بلکہ واجب حفاظت کو ترک کرنے کے جرم کے ارتکاب کی وجہ سے تاوان آئے گا۔

محرم آدمی کے شکار کی طرف رہنمائی کرنے کی وجہ سے تاوان اس لیے آئے گا کہ اس نے ممنوعاتِ احرام میں سے ایک ممنوع کا ارتکاب کیا ہے۔ جس طرح حالت احرام میں خوشبو

لگانا اور سلے ہوئے کپڑے پہننا منع ہے۔ اسی طرح شکار کی طرف اشارہ کرنا بھی منع ہے۔ یہ تاوان شکار پر رہنمائی کی وجہ سے نہیں بلکہ احرام کے منافی کام کرنے کی وجہ سے ہوگا۔

ملاحظہ: جب محرم پر دلالت کی وجہ سے تاوان نہیں آتا بلکہ ممنوع کام کے ارتکاب کی وجہ سے ضمان آتا ہے۔ تو شکار پر صرف رہنمائی کرنے سے ہی ضمان آجانا چاہیے، اگرچہ غیر محرم اس کا شکار کر سکے یا نہ کر سکے؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ محرم کا شکار کی طرف راہنمائی کرنے سے جنایت کرنا اس وقت ثابت ہوگا جب غیر محرم شکار کر لے۔ اگر وہ جانور کو شکار نہ کر سکے تو محرم کی جنایت کا اثر ہی ختم ہو جائے گا اس لیے شکار کو قتل کرنے سے پہلے جنایت ثابت نہیں ہوگی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی نے دوسرے کو زخمی کر دیا اور پھر وہ زخم درست ہو گیا۔ اور قاضی کی عدالت میں پہنچنے سے پہلے زخم مندمل ہو گیا تو مجرم کے جرم کا اثر ختم ہو جائے گا۔ اور اس سے زخم کا تاوان نہیں لیا جائے گا۔

سوال سبب، علت کے معنی میں کب ہوتا ہے؟ مثالوں سے واضح کریں۔

جواب جس جگہ علت، سبب کی وجہ سے پیدا ہو تو وہ سبب علت کے معنی میں لیا جاتا ہے کیونکہ جب علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو وہ سبب فقط سبب نہیں رہتا بلکہ علۃ العلۃ کے معنی میں ہو جاتا ہے اور جب سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہو تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کر دی جاتی ہے، مثلاً:

1. کوئی آدمی کسی جانور کو ہانک کر لے جا رہا تھا تو اس جانور نے کوئی چیز تلف کر دی تو ہانکنے والا انسان تاوان کا ضامن ہوگا۔ اس مثال میں چیز کا تلف ہونا حکم ہے، انسان کا جانور کو ہانکنا اس کا سبب ہے اور جانور کا چلنا اس چیز کے تلف ہونے کی علت ہے لیکن یہ ایسی علت ہے جو سبب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ جانوروں کو ہانکنے کے بعد وہ چلنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اس مثال میں سبب علت کے معنی میں ہے تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔

2. کسی آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کر دیا اور قاضی نے گواہوں کی گواہی پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا اور بعد میں گواہوں کی گواہی کا بطلان ظاہر ہو گیا، تو مال کا تاوان گواہوں پر

آئے گا جو ان سے وصول کر کے مدعی علیہ کو دیا جائے گا۔ اس مثال میں مدعی علیہ کے مال کا تلف ہونا حکم ہے، گواہوں کی گواہی سبب ہے اور قاضی کا فیصلہ علت ہے لیکن یہ ایسی علت ہے جو سبب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ عادل گواہوں کی گواہی پر قاضی فیصلہ دینے پر مجبور ہوتا ہے جس طرح جانور ہانکنے سے وہ چلنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس لیے حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور تاوان گواہوں پر آئے گا۔

سوال سبب کو علت کے قائم مقام کب بنایا جاتا ہے؟ مثالوں سے واضح کریں۔

جواب جب حقیقی علت پر اطلاع پانا دشوار ہو تو سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ تاکہ مکلّف پر حکم کا معلوم کرنا آسان ہو جائے۔ جب سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا جائے تو شرعی حکم کا دارومدار سبب پر ہوگا۔ اور حقیقی علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، مثلاً:

1. گہری نیند سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ وضو کا ٹوٹنا حکم ہے اور خروج ریح علت ہے اور گہری نیند اس کا سبب ہے چونکہ علت کا معلوم کرنا دشوار ہے اس لیے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔
2. خلوت صحیحہ کی وجہ سے مکمل حق مہر اور عدت لازم ہوتی ہے۔ حق مہر اور عدت کا ہونا حکم ہے۔ منکوحہ سے وطی علت ہے اور خلوت صحیحہ اس کا سبب ہے۔ اس میں علت معلوم کرنا دشوار ہے اس لیے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اور حکم کی نسبت سبب کی طرف کر دی گئی ہے۔
3. سفر میں نماز کا قصر اور روزے کا افطار کرنا۔ سفر میں نماز کو قصر کرنا اور روزے کو افطار کرنا حکم ہے۔ اس کی علت مشقت ہے اور سفر سبب ہے۔ چونکہ علت معلوم کرنا دشوار ہے، اس لیے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا اور حکم کی نسبت سبب کی طرف کر دی گئی ہے۔

سوال غیر سبب کو کب سبب قرار دیا جاتا ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب کبھی غیر سبب کو توسعاً اور مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً:

1. قسم کو کفارے کا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں قسم کفارے کا سبب نہیں بلکہ سبب قسم کا توڑنا ہوتا ہے کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچائے۔ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوا کرتی جبکہ قسم اور حکم کے درمیان منافات ہے کیونکہ جب تک قسم باقی ہے کفارہ

نہیں آئے گا اور جب کفارہ آئے گا تو قسم نہیں رہے گی بلکہ ٹوٹ جائے گی۔

2 اگر کسی حکم کو شرط پر معلق کیا جائے تو مجازاً تعلیق کو حکم کا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔ حقیقت میں تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوتی کیونکہ سبب اور حکم میں منافات نہیں ہوتی۔ جبکہ تعلیق اور حکم میں منافات پائی جاتی ہے، جیسے کسی نے کہا: جب تک دخولِ دار نہ ہوگا تو طلاق واقع نہ ہوگی اور جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو طلاق واقع ہوگی تو ثابت ہوا کہ تعلیق اور حکم میں منافات ہے جب تعلیق اور حکم میں منافات ہے تو یہ اس کا سبب کیسے بن سکتی ہے؟

فصل

احکام شرعیہ کا اپنے اسباب کے ساتھ تعلق

سوال احکام شرعیہ اپنے اسباب کے متعلق ہوا کرتے ہیں اس کی وضاحت کریں؟ اور اہم شرعی احکام کے اسباب بیان کیجیے۔

جواب جو احکام شرعیہ اصول اربعہ سے ثابت ہو کر ہم پر واجب ہوتے ہیں وہ تمام اسباب کے متعلق ہوتے ہیں، چونکہ تمام احکام اللہ تعالیٰ کے لازم کرنے کی وجہ سے ہم پر لازم ہوتے ہیں اور بندوں کو ان کے حقیقی وجوب کا علم نہیں ہوسکتا، اسی لیے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کے واجب ہونے کا علم ہو جائے اور وہ علامت سبب ہے چونکہ احکام کے حقیقی وجوب کے ہم سے غائب ہونے کے اعتبار سے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور یہ اسباب ان احکام کے حقیقی وجوب پر علامت ہوتے ہیں اور ان علامات کے ذریعے ہم پہچان سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ہم پر واجب ہے یا نہیں۔ اگر سبب موجود ہو تو حکم واجب ہوگا ورنہ نہیں، مثلاً:

نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اور وقت نماز کے وجوب پر علامت ہے یعنی جب وقت آئے گا تو نماز واجب ہوگی اگر وقت نہ ہو تو نماز واجب نہ ہوگی۔

مصنفؒ نے نماز کے وجوب کا سبب وقت کو قرار دینے پر دو دلیلیں پیش کی ہیں:

1. نماز کی ادائیگی کا خطاب بندے کی طرف وقت کے داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ﴾ اللہ کا خطاب (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ) سورج کے ڈھلنے سے پہلے بندے کی طرف متوجہ نہیں ہوتا، بلکہ دلوک شمس کے بعد متوجہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔

نماز کا وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہوتا ہے جن کو شریعت کا خطاب شامل نہیں ہوتا،

جیسے: سویا ہوا یا بے ہوش آدمی۔ سوئے ہوئے آدمی کی طرف شریعت کا خطاب متوجہ نہیں ہوتا لیکن نماز اس پر بھی واجب ہوتی ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ نماز کا سبب وقت ہے نہ کہ کوئی اور چیز۔

ملاحظہ: نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے۔ نفس وجوب سبب (وقت) سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا، خطاب (امر) سے ثابت ہوتا ہے جب سبب اور خطاب میں فرق ہے تو ان سے ثابت ہونے والے دونوں وجوبوں میں بھی فرق ہوگا۔

گویا وقت جو نماز کا سبب ہے اس کی وجہ سے نماز کا وجوب آتا ہے۔ اور صیغہ امر کی وجہ سے اس وجوب کی ادائیگی کا مطالبہ ہوتا ہے۔ جیسے کوئی کہے: "اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيعِ" یا "اَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ" قیمت کا نفس وجوب، عقد بیع سے اور نفقہ کا نفس وجوب، عقد نکاح سے ثابت ہو چکا ہوتا ہے۔ خطاب کے صیغے سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے۔

سوال نماز کے وجوب کا سبب کونسا وقت ہوتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

جواب جب دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نماز کے نفسِ وجوب کا سبب وقت ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ وقت کا اول جزء نماز کے وجوب کا سبب ہوتا ہے نہ کہ مکمل وقت۔ کیونکہ اگر مکمل وقت کو نماز کے وجوب کا سبب قرار دیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ نماز کو وقت کے بعد ادا کیا جائے۔ کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ جب مکمل وقت نماز کے وجوب کا سبب ہوگا تو پھر نماز وقت کے بعد ادا کرنا ہوگی حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب مکمل وقت نہیں بلکہ وقت کے جزء اول کا اتنا حصہ ہے جس میں چار رکعت نماز ادا کی جا سکے۔

سوال اگر جزء اول میں فرض ادا نہ کیا جائے تو پھر کون سا وقت سبب بنے گا؟

جواب اگر وقت کے پہلے جزء میں واجب ادا نہ کیا جائے تو سبب وقت کے دوسرے جزء کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اس کی مندرجہ ذیل دو صورتیں ہیں:

① اگر وقت کے پہلے جزء میں واجب ادا نہ کیا جائے تو سبب دوسرے جزء کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اگر دوسرے میں بھی ادا نہ کیا جائے تو سبب تیسرے جزء کی طرف منتقل ہو جائے

گا، حتی کہ آخری وقت میں جا کر وجوب ٹھہر جائے گا۔ وقت کے اس آخری جزء میں بندے کی حالت کا اور وقت کے اس آخری جزء کی صفت، دونوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اس آخری جزء میں بھی ادا نہ کرنے کی صورت میں قضاء لازم آئے گی اور بندہ گنہگار ہوگا۔ چونکہ وقت کے آخری جزء میں بندے کی اہلیت کا اعتبار کیا جاتا ہے: اسی لیے مصنفؒ نے مثال دیتے ہوئے فرمایا: اگر کوئی بچہ ظہر کے ابتدائی وقت میں نابالغ تھا اور آخری وقت میں بالغ ہوگیا، یا کوئی اول وقت میں غیر مسلم تھا اور آخری وقت میں مسلمان ہوگیا، یا عورت اول وقت میں حیض والی تھی اور آخری وقت میں پاک ہوگئی تو ان تمام صورتوں میں نماز فرض ہو جائے گی۔ اور اس کے برعکس وقت کے پہلے وقت میں اہلیت پائی جاتی ہو اور آخری وقت میں نہ پائی جائے تو نماز ساقط ہو جائے گی، جیسے عورت پہلے وقت میں پاک تھی اور آخری وقت میں حیض ونفاس میں مبتلا ہوگئی۔ اور اسی پر مسافر کو قیاس کیا جائے گا کہ اگر وہ پہلے وقت میں مسافر تھا اور آخری وقت میں مقیم ہوگیا تو مکمل نماز ادا کرے گا اور اگر پہلے وقت میں مقیم تھا اور آخر میں مسافر ہو تو نماز قصر ادا کرے گا۔ چونکہ وقت کے آخری جزء کی صفت کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے، تو اس لحاظ سے اگر آخری وقت کامل ہو تو وجوب کامل آئے گا اگر ناقص ہو تو وجوب بھی ناقص آئے گا۔ صاحب کتابؒ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ فجر کی نماز کا آخری وقت بھی کامل ہے تو اس کا وجوب کامل ہوگا۔ اگر کسی نے طلوع شمس سے قبل نماز شروع کی اور مکمل کرنے سے پہلے سورج طلوع ہوگیا، تو احناف کے نزدیک اس کی نماز نہ ہوگی جبکہ عصر کی نماز غروب شمس سے قبل شروع کرنے سے اور غروب شمس کے بعد مکمل کرنے سے ادا ہو جائے گی۔ [1]

② دوسری صورت یہ ہے کہ وقت کا ہر جزء مستقل سبب ہے یعنی سبب پہلے جزء سے دوسرے جزء کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ مصنفؒ کے نزدیک یہ دوسرا طریقہ پسندیدہ ہے۔ کیونکہ

---

[1] امام شافعی، امام احمد، حافظ حجر، امام شوکانی اور دیگر علماء کرام کے نزدیک فجر اور عصر کی نماز کی ایک رکعت وقت کے اندر پڑھ لینے سے اور باقی رکعات طلوع شمس یا غروب شمس کے بعد ادا کر لینا درست ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جس نے طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی تو اس نے صبح کی نماز کو پالیا اور جس نے غروب آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی تو اس نے عصر کو پالیا۔'' (بخاری: ٥٧٩؛ مسلم: ٦٠٨)۔

سببیت کے انتقال کے قائل ہونے سے اس سببیت کے باطل ہونے کا قائل ہونا لازم آتا ہے۔ اور جو چیز شریعت سے ثابت ہو جائے اس کو باطل قرار دینا جائز نہیں۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اس طرح ایک کی بجائے کئی اسباب ثابت ہوں گے، زیادہ اسباب ثابت ہونے کی وجہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوں گے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسرا اجزء بھی وہی ثابت کرتا ہے جو پہلے جزء نے ثابت کیا ہوتا ہے۔ اور اس طرح وجوب میں تعدد ثابت نہیں ہوتا، یہ اسی طرح ہے جیسے ایک حکم کی کئی علتیں ہوں یا ایک مقدمہ کے کئی گواہ ہوں اور اس سے تعدد ثابت نہیں ہوتا۔

سوال روزہ، زکوٰۃ، حج، صدقہ فطر، اور عُشر کے وجوب کے اسباب تحریر کریں؟

جواب **روزے کے وجوب کا سبب:**

روزے کے وجوب کا سبب شہر رمضان ہے: کیونکہ شارع کا خطاب اسی وقت متوجہ ہوتا ہے جب یہ مہینہ آتا ہے۔ نیز روزے کی اضافت بھی اسی مہینے کی طرف کرتے ہوئے فرمایا: ”صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ“

زکوٰۃ کے وجوب کا سبب:

زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ایسے مال کا ہونا ہے جس میں حقیقتاً بڑھوتی پائی جائے، جیسے مال تجارت، مویشی جانور وغیرہ یا حکماً بڑھنے والا قرار دیا جائے، جیسے سونا، چاندی یہ بذات خود تو نہیں بڑھتے البتہ تجارت میں لگانے سے بڑھوتی ہوتی ہے۔

حج کے وجوب کا سبب:

حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے کیونکہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف کی گئی ہے جیسے:

﴿ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ [1]

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ صاحب استطاعت آدمی پر زندگی بھر میں ایک حج فرض ہے۔ اس لیے کہ اس کا سبب ایک ہے جس میں تکرار نہیں ہے تو مسبب (فریضہ حج) میں بھی تکرار نہیں ہوگا کیونکہ حج کا سبب بیت اللہ کا وجود ہے اگر کسی آدمی نے حج فرض ہونے سے پہلے حج

---

[1] ۳/ آل عمران: ۹۷۔

ادا کرلیا اور بعد میں صاحب استطاعت بھی ہو گیا تو پہلے ادا کیا ہوا حج فرض کے قائم مقام ہوگا۔ کیونکہ اس نے حج فرض ہونے سے پہلے جو حج کیا ہے وہ سبب پائے جانے کے بعد کیا ہے اور سبب پائے جانے کے بعد مسبب پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور حج کا مسئلہ زکوٰۃ کے مسئلہ کے خلاف ہے کیونکہ زکوٰۃ کا سبب نصاب ہے لہٰذا نصاب کے پائے جانے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے سے وہ ادا نہیں ہوگی بلکہ وہ عام صدقہ ہوگا۔

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب:

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسے افراد ہیں جن کی نگرانی اور حفاظت ذمے میں ہوتی ہے، چونکہ یہ افراد عید کا چاند نظر آنے سے قبل بھی پائے جاتے ہیں، لہٰذا صدقہ فطر پہلے ادا کرنا بھی جائز ہے۔

عشر کے وجوب کا سبب:

عشر کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جس میں حقیقتاً فصل پیدا ہوتی ہو اور اس میں محض زمین کی صلاحیت کا پایا جانا، وجوب عشر کے لیے کافی نہ ہوگا۔

خراج کے وجوب کا سبب:

خراج کا سبب وہ زمین ہے جو کاشت کی صلاحیت رکھتی ہو، حقیقتاً اس میں فصل کی کاشت ہو یا نہ ہو۔

سوال وضو اور غسل کے وجوب کا سبب بیان کریں نیز وضو کے سبب میں اختلاف کا تذکرہ کریں۔

جواب جمہور کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب نماز ہے۔ یہی وجہ ہے جس پر نماز واجب ہے اس پر وضو واجب ہوگا اور جن پر نماز واجب نہیں اس پر وضو بھی واجب نہ ہوگا، جس طرح حیض و نفاس والی عورتیں۔

امام محمدؒ کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے جب حدث ہوگا تو وضو کرنا لازم ہوگا۔ اور جب حدث نہ ہو تو وضو کرنا لازم نہیں ہوگا۔ غسل کے وجوب کا سبب حیض و نفاس یا جنابت کا طاری ہونا ہے۔ کیونکہ جب تک یہ چیزیں نہ ہوں تو غسل کا کرنا واجب نہ ہوگا۔

علت پر حکم مرتب ہونے کے موانع

سوال علت پر حکم مرتب ہونے کے کتنے موانع ہیں؟ ہر ایک کی امثلہ سے وضاحت کریں۔

جواب اگر علت شرعیہ پائی جائے مگر اس پر حکم شرعی مرتب نہ ہو، تو اسے ''مانع'' کہتے ہیں۔ موانع کی تعداد میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے تین، بعض نے چار اور بعض نے پانچ موانع ذکر کیے ہیں۔ قاضی ابوزید دبوسیؒ نے چار موانع کا ذکر کیا ہے جنہیں مصنف نے بیان کیا ہے:

۱۔ انعقاد علت سے مانع　　۲۔ اتمام علت سے مانع

۳۔ ابتدائے حکم سے مانع　　۴۔ دوام حکم سے مانع

ہر ایک کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

1 انعقاد علت سے مانع:

اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی علت ہی منعقد نہ ہو۔ جب حکم کی علت ہی نہ پائی جائے تو یقیناً حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ یہ حقیقت میں مانع نہیں ہے، بلکہ اسے مجازاً مانع کہا جاتا ہے۔

مثلاً: آزاد آدمی، مردار یا خون کی بیع۔ ایجاب وقبول کے بعد اس کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ یعنی مشتری کا مالک ثابت ہونا اور بائع کے لیے ثمن کا ثابت ہونا ضروری ہوتا ہے لیکن مذکورہ تینوں چیزیں عمل میں نہ ہونے کی وجہ سے ایجاب وقبول کے باوجود ملک کا فائدہ نہیں دیں گی۔

احناف کے نزدیک دیگر تعلیقات کا حکم بھی یہی ہے۔ یعنی تعلیقات انعقاد علت سے مانع ہوتے ہیں۔

2 اتمام علت سے مانع:

اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی علت پائی جائے مگر پوری علت نہ پائی جائے، مثلاً:

① کسی آدمی کے پاس سال کے ابتداء میں نصاب کی مقدار مال تھا جو وجوب زکوٰۃ کی علت ہے لیکن سال پورا ہونے سے پہلے تمام مال ہلاک ہوگیا تو وجوب کی یہ علت پوری نہ

ہوئی، تو اس پر وجوب زکوٰۃ کا حکم بھی مرتب نہ ہوگا۔

② مدعی کے ثبوتِ دعویٰ کی علت دو گواہوں کی گواہی ہے۔ اگر ایک گواہ نے مدعی کے حق میں گواہی دے دی اور دوسرے نے انکار کر دیا تو پوری علت نہ ہونے کی وجہ سے دعوے کا حکم ثابت نہ ہوگا۔

③ بیع کے منعقد ہونے کے لیے ایجاب وقبول کی پوری علت پایا جانا ضروری ہے، اگر کسی عقدِ بیع میں ایجاب یا قبول میں سے ایک چیز پائی گئی تو پوری علت نہ پائی جانے کی وجہ سے بیع منعقد نہ ہوگی۔

3 ابتدائے حکم سے مانع:

علت شرعیہ پائی جائے لیکن حکم شرعی نہ پایا جائے، مثلاً:

① بیع شرط خیار (یعنی بیع کے وقت بائع نے خیار کی شرط لگائی کہ تین دن تک مجھے بیع باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہوگا) تو خیار شرط کے بعد مبیع چیز مشتری کی ملکیت میں نہیں آئے گی۔ حالانکہ ایجاب وقبول کی علت پائی گئی ہے، مگر خیار شرط مانع کی وجہ سے مِلک کا حکم ثابت نہ ہو گا۔

② معذور کے حق میں وقت کا باقی رکھنا، جیسے: تسلسل بول کی بیماری والا یا دائمی نکسیر کی بیماری والا یا مستحاضہ وضو کرنے کے بعد نماز پڑھ سکتے ہیں اگرچہ نماز کے دوران جسم سے نجاست نکلتی رہے جب تک نماز کا وقت باقی ہے ان کا وضو باقی رہے گا جب نماز کا وقت ختم ہو جائے گا تو وضو بھی ختم ہو جائے گا۔ ان امثلہ میں نقض وضو کی علت (خروج نجاست) موجود ہے لیکن بقائے وقت کے مانع کی وجہ سے حکم شرعی (نقض وضو) مرتب نہ ہوگا۔

4 دوام حکم سے مانع:

حکم پایا جائے لیکن مانع کی وجہ سے اس حکم میں دوام باقی نہ رہے، مثلاً:

① خیار بلوغ یعنی نابالغ کی شادی اس کے ولی نے کر دی، تو بلوغت کے بعد اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے تو خیار بلوغ، دوام نکاح کے حکم کے لیے مانع بن گیا۔

② خیار عتق یعنی لونڈی کا نکاح اس کے مالک نے کر دیا لیکن آزادی کے بعد اسے نکاح

کے فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا خاوند پہلے آزاد نہ ہو۔

③ خیار رؤیت یعنی مشتری نے مبیع چیز دیکھے بغیر بائع کے بیان کردہ وصف پر اعتبار کرتے ہوئے خرید لی تو بیع منعقد ہوگئی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو بیع ختم کرنے کا اختیار ہوگا تو خیار رؤیت بھی بیع کے دوام کے لیے مانع بنتی ہے۔

④ کفو کا نہ ہونا، عاقلہ بالغہ لڑکی نے اپنا نکاح خود کرلیا تو احناف کے نزدیک اس کا نکاح درست ہے بشرطیکہ اس نے کفو میں نکاح کیا ہو اگر کفو میں نکاح نہ کیا ہو تو اس عورت کے اولیاء کو فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے۔

⑤ زخم کا مندمل ہونا یعنی کسی آدمی نے دوسرے کو زخمی کردیا اور پھر زخم مندمل ہوگیا تو اس کو صرف سزا دی جائے گی، دیت نہیں ہوگی تو زخموں کا مندمل ہونا دوام حکم کے لیے مانع ہے۔

ملاحظہ:

موانع کی چار قسمیں علت شرعیہ کے تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار سے ہیں اور جو حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے قائل نہیں ان کے نزدیک موانع صرف تین ہوں گے۔ علت شرعیہ میں تخصیص کا معنیٰ یہ ہے کہ علت شرعیہ پائی جائے مگر حکم شرعی نہ پایا جائے۔ احناف میں امام کرخی اور مشائخ عراق کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص کرنا جائز ہے جبکہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص کرنا جائز نہیں ان حضرات کے نزدیک تین موانع مندرجہ ذیل ہوں گے۔

۱۔ انعقاد علت سے مانع۔

۲۔ اتمام علت سے مانع۔

۳۔ دوام حکم سے مانع۔

فصل

شرعی اصطلاحات

سوال فرض اور واجب کی لغوی و اصطلاحی تعریف مع حکم تحریر کریں؟

فرض:

جواب فرض کا لغوی معنیٰ اندازہ لگانے کے ہیں۔

اصطلاحاً: "هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ" "جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا شبہہ نہ ہو۔"

مصنفؒ نے لغوی اور شرعی معنیٰ میں مناسبت یہ ذکر کی ہے کہ شرعی فرائض کو فرض اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بھی شریعت کے مقرر کردہ اندازے ہیں جو کمی اور بیشی کا احتمال نہیں رکھتے، جیسے ظہر کی چار رکعتیں فرض ہیں اور یہ شریعت کا ایسا مقرر کردہ اندازہ ہے جس میں کمی و بیشی کا احتمال نہیں ہے۔

فرض کا حکم:

فرض پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے اور اس پر عقیدہ رکھنا بھی لازم ہوتا ہے اور اگر کوئی بغیر عذر کے ترک کردے تو فاسق ہوگا اور اگر کوئی انکار کردے تو کافر ہوگا۔

واجب:

واجب کے دو لغوی معنیٰ استعمال ہوتے ہیں:

سقوط یعنی گرنا اور دوسرا معنی اضطراب یعنی متردد ہونا۔ اگر لغوی معنی سقوط ہو تو شرعی معنیٰ کے ساتھ مناسبت یہ ہوگی کہ واجب حکم بھی بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر جاتا ہے اور بندے کے لیے اس کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔

دوسرا معنیٰ "وجب" سے مشتق ہے جس کا معنی مضطرب ہونا ہے، اور شرعی معنیٰ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہوگی کہ شرعی واجب بھی فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہوتا ہے۔

وہ اس طرح کہ واجب عمل کے اعتبار سے فرض کی طرح ہے اور عقیدے کے اعتبار سے نفل کی طرح ہوتا ہے۔

واجب کی شرعی تعریف:

هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ ''جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو۔''

واجب کا حکم:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ واجب عمل کرنے کے اعتبار سے فرض کی طرح ہے اور اعتقاد میں نفل کی طرح ہے۔ [1]

سوال سنت اور نفل کا لغوی واصطلاحی معنیٰ مع حکم تحریر کریں؟

جواب سنت کا لغوی معنیٰ طریقہ اور راستہ کے ہوتے ہیں۔

اصطلاحاً: دین میں وہ پسندیدہ طریقہ جس پر چلا جائے خواہ وہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے، جیسے: نبی ﷺ نے فرمایا: ((عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ)) [2]

سنت کی اقسام:

نبی ﷺ کی سنت کو علماء نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ ۱۔ سنن ھدیٰ ۲۔ سنن زوائد۔

سنن ھدیٰ: وہ کام جو نبی کریم ﷺ یا صحابہ کرام نے بطور عبادت کیے ہوں، جیسے: فرائض کے ساتھ پڑھی جانے والی سنتیں۔

سنن زوائد: وہ کام جو نبی کریم ﷺ یا صحابہ کرام نے بطور عبادت نہ کیے ہو، جیسے آپ ﷺ کا چلنا پھرنا، سونا وغیرہ۔

---

[1] واجب کی مذکورہ اصطلاحی تعریف صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ جبکہ آئمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب اور فرض میں کوئی فرق نہیں۔ اور ان کے نزدیک فرض کی تعریف یہ ہے۔ ''مَا يُسْتَحْسَنُ فَاعِلُهُ وَيُذَمُّ تَارِكُهُ'' جس کے کرنے والے کو اچھا سمجھا جائے اور چھوڑنے والے کی مذمت کی جائے۔ اور یہ تعریف احناف کی اصطلاحی فرض اور واجب دونوں کو شامل ہے۔

[2] ترمذی: ۲٦٧٦۔ اس میں خلفاء کے بعد الراشدین المهديين کے الفاظ ہیں جبکہ من بعدی کے الفاظ نہیں ہیں۔

سنن ھدٰی کی مزید دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔سنت مؤکدہ ۲۔سنت غیر مؤکدہ

سنت مؤکدہ: اس عمل کو کہتے ہیں جو عمل آپ ﷺ نے باِصحابہ نے اکثر و بیشتر کیا ہو۔

سنت غیر مؤکدہ: وہ عمل جو کبھی کبھار کیا ہو اور اس کو مستحب اور مندوب بھی کہتے ہیں۔

سنت کا حکم: سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء (اپنے عمل کے ساتھ زندہ کرنا) کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور بغیر عذر کے ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا اندیشہ ہے۔ البتہ عذر کی وجہ سے ترک کردے تو ملامت کا اندیشہ نہ ہوگا۔

نفل کا معنیٰ:

نفل کا لغوی معنیٰ زائد ہے۔ اسی وجہ سے مالِ غنیمت کو بھی نفل کہا جاتا ہے، اس لیے کہ مالِ غنیمت جہاد کے مقصود سے زائد چیز ہوتی ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں نفل اس کو کہا جاتا ہے جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو۔

نفل کا حکم:

نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہیں دیا جائے گا۔

ملاحظہ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نفل اور تطوع ایک دوسرے کی نظیر ہیں یعنی جو حکم نفل کا ہے وہی حکم تطوع کا ہے۔ صرف لغوی معنیٰ میں فرق ہے اصطلاحاً اور حکماً کوئی فرق نہیں ہے۔

فصل

عزیمت ورخصت

سوال عزیمت کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ تحریر کریں؟

جواب **عزیمت کا لغوی معنیٰ:** وہ ارادہ جو پختگی میں اپنی انتہا کو پہنچا ہوا ہو۔اس لغوی معنیٰ کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کے دو حکم بیان کیے ہیں:

① عزیمت، پختہ ارادے کو کہتے ہیں اس لیے احناف کے نزدیک اگر ظہار کرنے والا دوران کفارہ وطی کا عزم کرلے اور وطی کے تمام اسباب مہیا ہوجائیں تو یہ وطی کرنے کی طرح ہی ہوگا۔اگر وہ کفارہ ظہار روزوں سے ادا کر رہا ہو اور روزوں کے درمیان میں وطی کا عزم کرلے تو اسے نئے سرے سے روزے رکھنا پڑیں گے۔

② چونکہ عزم پختہ ارادے کو کہتے ہیں، اس لیے کسی آدمی نے عربی زبان میں کہا: "اَعْزِمُ عَلٰی فِعْلِ کَذَا" تو یہ قسم اٹھانے والا سمجھا جائے گا اور اُس طرح عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا اور قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔

عزیمت کا شرعی معنیٰ: عزیمت ان احکام کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے ابتداءً ہم پر لازم کیے ہیں، جیسے ظہر عصر اور عشاء کی چار رکعات۔ان احکام کو عزیمت کہتے ہیں کیونکہ یہ احکام اپنے سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں۔اور سبب کی پختگی یہ ہے کہ ان احکام کے امر کی اطاعت ہم پر فرض ہے'وران کا حکم دینے والا اللہ تعالیٰ ہے جس کی اطاعت ہم پر لازم ہے اور عزیمت کی اقسام فرض اور واجب ہیں ان کا تذکرہ پیچھے گزر چکا ہے۔

سوال رخصت کی لغوی اور شرعی تعریف مع اقسام تحریر کریں؟

جواب رخصت کا لغوی معنیٰ آسانی اور سہولت ہے۔اور شرعی معنیٰ کسی حکم کو مشکل سے آسانی کی طرف اس لیے پھیرنا کہ مکلّف بوجہ عذر اس کو ادا نہ کرسکتا تھا جیسے سفر کے عذر کی وجہ سے روزہ چھوڑنا۔

رخصت کی اقسام: رخصت کے اسباب بندوں کے عذر ہیں اور بندوں کے عذر بے شمار ہیں اس اعتبار سے رخصت کی انواع بھی بہت زیادہ ہو جاتی ہیں۔

مصنفؒ نے انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

① رخصتِ فعل کے باوجود اس کام کی حرمت باقی ہو، مثلاً: دل کے ایمان پر مطمئن ہونے کی صورت میں زبان سے کلمہ کفر جاری کر دینا۔ یا دل میں عزت وعظمت ہونے کی صورت میں مجبوراً کسی نبی کو سب وشتم کر دینا یا کسی مسلمان کا مال ضائع کرنا یا کسی نفس کو ظلماً قتل کرنا وغیرہ۔

حکم: اس رخصت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ جان بچانے کے لیے یہ کام کر گزرے تو اللہ تعالیٰ کے ہاں مجرم نہ ہوگا، البتہ اگر وہ ایسا کام نہ کرے اور اس کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے تو اللہ کے ہاں بہت بڑے اجر وثواب کا مستحق ہوگا، جیسے حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے زبان سے کلمہ کفر جاری نہ کیا اور اپنے آپ کو سولی پر لٹکا کر شہید کروا لیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سیّد الشہداء کا خطاب دیا۔

② رخصتِ فعل کے ساتھ، فعل کی صفت بھی بدل جائے یعنی وہ فعل اصل میں حرام تھا لیکن مجبور آدمی کے عذر کی وجہ سے اس کے حق میں مباح ہو گیا ہو، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ﴾ [1]

یعنی مجبور آدمی جان بچانے کے لیے مردار، خون، خنزیر یا غیر اللہ کی چیز استعمال کر سکتا ہے۔

حکم: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر مجبور آدمی مردار وغیرہ کھانے سے رک گیا اور بھوک کی وجہ سے مر گیا یا قتل کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ اس نے اپنے آپ کو مباح چیز سے بچایا ہے۔ لیکن یہ گناہ اس صورت میں ہوگا جب اس کو اباحت کا علم ہو اگر اسے حرام چیز کے مباح ہونے کا علم نہ ہو اور پھر اسے قتل کر دیا جائے تو مجرم نہ ہوگا۔ (ان شاء اللہ العزیز)

---

[1] ٥/ المائدة: ٣۔

فصل

بغیر دلیل کے استدلال

سوال بغیر دلیل کے استدال سے کیا مراد ہے؟ مثالوں سے واضح کریں۔

جواب علت کے نہ پائے جانے سے، حکم کے نہ پائے جانے پر استدال کرنا بغیر دلیل کے استدلال کہلاتا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم اس لیے نہیں پایا گیا کہ اس کی علت نہیں پائی گئی، مثلاً:

① شوافع میں سے کوئی یہ استدلال کرے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ یہ سبیلین سے خروج نہیں۔ جو سبیلین سے خروج نہ ہو وہ ناقض وضو نہیں ہوتا، تو احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں یہ بغیر دلیل کے استدلال ہے۔ اس لیے کہ نقض وضو کی علت صرف سبیلین سے نجاست کا خروج نہیں، بلکہ مطلق جسم سے نجاست کا خروج ہے۔ [1]

② شوافع کے ہاں صرف ولادت والے رشتے کی وجہ سے آزادی ہوتی ہے، جیسے بیٹا اپنے غلام باپ کو خرید لے تو وہ آزاد ہو جائے گا لیکن اگر بھائی اپنے غلام بھائی کو خرید لے تو شوافع کے نزدیک آزاد نہ ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں ولادت کا رشتہ نہیں ہے۔ احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ استدلال بلا دلیل ہے کیونکہ آزادی کی علت صرف ولادت کا رشتہ نہیں بلکہ قرابت محرمہ کا رشتہ ہے۔ اسی طرح بہن بھائی، خالہ، پھوپھی کے درمیان بھی قرابت محرمہ کا رشتہ ہے۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا: "مَنْ ملكَ ذَارَحِمٍ محرمٍ عتِقَ علَيهِ" [2]

---

[1] قے کے ناقض وضو کے بارے میں امام شافعیؒ کی بات راجح ہے کیونکہ جن روایات میں قے کے بعد وضو کا حکم ہے وہ ضعیف ہیں۔ اور حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کی روایت ((اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَاءَ فَتَوَضَّأَ)) (جامع الترمذی: ۸۷) میں آپ ﷺ کے فعل کا ذکر ہے اور مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، جیسے اہل اصول نے اس کی وضاحت کی ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ اور البانیؒ کے نزدیک بھی قے کے بعد وضو کرنا مستحب ہے، واجب نہیں۔ (مجموع الفتاوٰی، ۲/ ۲۳٤ تمام المنة، ص: ۱۱۱)۔

[2] اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا موقف راجح ہے کیونکہ وہ حدیث کے عموم کے مطابق ہے۔

③ امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ نابالغ بچے کے ساتھ شریک ہو کر کسی بالغ آدمی نے کسی کو قتل کر دیا، تو بچے سے قصاص تو ساقط ہے تو کیا بالغ پر قصاص آئے گا یا نہیں؟ تو امام محمدؒ نے جواب دیا کہ بالغ شریک پر بھی قصاص نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ بچہ مرفوع القلم ہے۔ جب اس سے قصاص ساقط ہو گیا تو بالغ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا، اس پر سائل نے کہا: جب باپ کسی دوسرے شریک سے مل کر اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے تو شریک قاتل پر قصاص واجب ہونا چاہیے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے۔

سائل کا یہ کہنا کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے، تو شریک قاتل پر قصاص نہیں آئے گا یہ استدلال بلا دلیل ہے۔ اس لیے کہ سقوط قصاص کی علت صرف مرفوع القلم ہونا نہیں ہے بلکہ ملک وشبہ بھی سقوطِ قصاص کی علت ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں: عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ایسے ہی ہے جیسے کوئی آدمی کہے: فلاں آدمی نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا، تو یہ دلیل درست نہ ہو گی۔ کیونکہ مرنے کی علت صرف چھت سے گرنا ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی علتیں ہیں البتہ اگر کسی حکم کی صرف ایک ہی علت ہو تو ایسی صورت میں عدم علت سے، عدم حکم پر استدلال کیا جا سکتا ہے، مثلاً:

① کسی نے حاملہ لونڈی غصب کی اور غاصب کے ہاں لونڈی نے بچہ جنم دیا، پھر لونڈی اور بچہ غاصب کے ہاں ہلاک ہو گئے تو غاصب سے صرف لونڈی کا (ضمان) لیا جائے گا، بچے کا ضمان نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ ضمان کی علت صرف غصب ہے۔ اور بچے کے عدم غصب کی وجہ سے، عدم ضمان کا حکم جاری ہو گا۔

② قتل کے بارہ میں دو گواہوں نے قتل عمد کی گواہی دی اور قاضی نے گواہی کی بنا پر قاتل سے قصاص لیا۔ اور بعد میں گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو جھوٹے گواہوں میں سے کسی سے قصاص نہ لیا جائے گا۔ اس لیے کہ قتل کے قصاص کی علت، صرف قتل میں منحصر ہے۔ گواہوں نے صرف جھوٹی گواہی دی ہے۔ قتل نہیں کیا جب انہوں نے قتل نہیں کیا تو ان سے قصاص بھی نہیں لیا جائے گا۔

سوال استصحاب حال سے کیا مراد ہے، کیا اس سے دلیل اخذ کی جا سکتی ہے؟

جواب کسی چیز کا فی الحال حکم ثابت کرنے کے لیے اس بات کو دلیل بنانا کہ زمانہ ماضی میں بھی وہ ثابت تھی، تو اب بھی ثابت ہوگی۔ کیونکہ اس حکم کی نفی کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی اسے استصحاب حال کہتے ہیں۔

مصنفؒ کے نزدیک استصحاب حال سے دلیل پکڑنا، استدلال بلا دلیل ہوگا۔ کیونکہ کسی چیز کا زمانہ ماضی میں موجود ہونا، زمانہ حال میں باقی رہنے کو مستلزم نہیں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں استصحاب حال دفع یا دفاع کی صلاحیت تو رکھتا ہے، لیکن الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا، یعنی استصحاب حال دافعہ ہے، حجت ملزمہ نہیں ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعہ بھی ہے اور حجت ملزمہ بھی۔ امام شافعیؒ دلیل کے طور پر فرماتے ہیں کہ شریعت نے کئی جگہ استصحاب حال کو دلیل بنایا ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور دلیل موجود نہیں، مثلاً: ایک آدمی نے وضو کیا جب تک نقض وضو کی دلیل نہ پائی جائے گی تو وہ باوضو سمجھا جائے گا۔ اسی طرح ایک آدمی نے نکاح کیا، جب تک نقض نکاح پر کوئی دلیل نہ پائی جائے گی تو اس کا نکاح باقی ہے۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں استصحاب حال کو دلیل نہیں بنایا گیا، بلکہ شریعت نے ان حکموں کو ممتد رکھا ہے یعنی ان کے نقض کے ظاہر نہ ہونے تک وہ اپنی حالت پر برقرار رہیں گے چونکہ احناف کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعہ بنتا ہے۔ اور حجت ملزمہ نہیں بنتا اس اصول پر انہوں نے کہا ہے:

① مجہول النسب آدمی پر کسی نے مملوک ہونے کا دعویٰ کیا تو اس کے اس دعوے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اس کی ملکیت اس پر ثابت نہ ہوگی۔ لیکن اگر مدعی نے اس مجہول النسب آدمی پر کوئی جنایت کی، جیسے اس کا ہاتھ وغیرہ کاٹ دیا تو مدعی پر آزاد آدمی کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ آزاد آدمی کی دیت واجب کرنا اس پر زیادہ مال واجب کرنا ہے اور استصحاب حال الزام کی دلیل نہیں بنتا۔

② اسی طرح کسی عورت کو حیض آنے کی معروف عادت ہے، مثلاً: ہر ماہ سات دن حیض

آتا ہے مگر ایک بار اس کو عادت کے خلاف تیرہ دن خون آ گیا تو ان میں پہلے سات دن معروف حیض کے ہوں گے اور آخری تین دن استحاضہ کے ہوں گے اور سات سے دس دن کے درمیان والے تین دن دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔ اگر ماقبل کے ساتھ ملائیں تو یہ حیض کا خون ہونا چاہیے اور اگر مابعد کے ساتھ ملائیں تو استحاضہ کا ہونا چاہیے۔ اگر ان تین دنوں کو حیض کا خون قرار دیں اور کہیں کہ اس عورت کی عادت بدل گئی ہے، پہلے اس کو سات دن حیض آتا تھا اب دس دن آیا ہے تو یہ عمل بلا دلیل ہوگا۔ اس لیے ان تین دنوں کو استحاضہ کے ساتھ ملایا جائے گا۔

③ ایک لڑکی مستحاضہ ہو کر بالغ ہوئی اور ابتدا ہی میں اس کو بیس دن خون آیا، تو دس دن حیض اور باقی دس دن استحاضہ کے ہوں گے کیونکہ پہلے تین دنوں کا خون یقیناً حیض کا خون ہے کیونکہ حیض کی اصل مدت تین دن ہے اور دس سے زائد خون استحاضہ کا ہوگا۔ کیونکہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اور باقی سات دن کے بارہ میں دو احتمال ہیں، اگر ہم تین دن کے خون کو حیض قرار دے کر حیض کے منقطع ہونے کا حکم لگائیں اور یہ کہیں کہ حیض کا خون ختم ہو گیا ہے، تو یہ حکم بلا دلیل ہوگا۔ اگر ان سات دنوں کو حیض قرار دیں تو یہ حکم بلا دلیل نہیں ہوگا بلکہ اس کے لیے الگ مستقل دلیل پائی گئی ہے اور وہ ہے: "اَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَاَكْثَرُهُ عَشَرَةُ اَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا"

④ مصنفؒ نے استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے کی دلیل مسئلہ مفقود بھی بیان کی ہے کہ گم شدہ آدمی اپنی جائیداد کے حق میں زندہ تصور کیا جائے گا اور دوسروں کے مال کے حق میں فوت شدہ تصور کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہے اگر مفقود کے ورثاء اس کی وراثت کی تقسیم کا دعویٰ کریں تو قاضی استصحاب حال کو دلیل بنا کر ان کے دعوے کو رد کردے گا کہ وہ زمانہ ماضی میں زندہ تھا اور اب بھی زندہ ہے۔ اور زندہ آدمی کا مال تقسیم نہیں ہوتا۔ اور استصحاب حال کی دلیل سے کسی کے دعویٰ کو رد کیا جا سکتا ہے۔ البتہ دوسروں کے مال میں مفقود کو مردہ تصور کیا جائے گا کیونکہ استصحاب حال کو دلیل بنا کر اس کے حق کو ثابت کریں تو اس کو حجت ملزمہ بنانا پڑے گا جبکہ استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں بنتا۔

سوال جب بغیر دلیل کے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے تو امام ابوحنیفہؒ نے عنبر میں خمس نہیں

سمجھا اور دلیل یہ دی ِلاَ نَّ الْاَثَرَ لَمْ یَرِدْ بِہٖ تو اس کو انہوں نے عدم دلیل سے استدلال کیوں کیا؟

جواب احناف امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب دیتے ہیں کہ انہوں نے عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال نہیں کیا بلکہ عنبر میں خمس کے قائل نہ ہونے کا عذر بیان کیا ہے کہ میں قیاس کی دلیل سے عنبر میں خمس کے وجوب نہ ہونے کا قائل اس وجہ سے ہوا کہ وجوب خمس پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی۔ اگر کوئی حدیث وارد ہوتی تو میں قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو اختیار کر لیتا۔ اور خلاف قیاس عنبر میں خمس واجب ہونے کا قائل ہو جاتا لیکن جب کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی تو میں نے قیاس کو دلیل بنا لیا۔ اور قیاس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ عنبر میں خمس واجب نہ ہو، کیونکہ خمس تو مال غنیمت میں ہوتا ہے۔ جبکہ عنبر مال غنیمت نہیں ہے اور اس میں خمس واجب نہیں ہونا چاہیے۔

مصنفؒ نے اس مسئلہ میں قیاس کو دلیل بنانے کے استشہاد کے طور پر امام محمدؒ کی روایت کا حوالہ دیا ہے۔ کہ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے سوال کیا کہ عنبر میں خمس کیوں واجب نہیں، تو امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے جب مچھلی میں خمس نہیں، تو عنبر میں بھی خمس نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے پھر سوال کیا، کہ مچھلی میں خمس کیوں نہیں تو امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ مچھلی پانی کی طرح ہے۔ پانی میں خمس نہیں تو مچھلی میں بھی خمس نہ ہوگا۔ تو امام ابوحنیفہؒ نے اس جواب میں خمس واجب نہ ہونے کی دلیل قیاس کو بنایا ہے۔

"لِاَنَّ الاَ ثَر لَمْ یَرِد بِہٖ" کی بات امام ابوحنیفہؒ نے بطور دلیل کے ذکر نہیں فرمائی بلکہ اس مسئلہ میں قیاس کو دلیل بنانے کے عذر کے طور پر بیان کیا ہے۔



تفہیم اصول الشاشیؒ